Der dogmatische Ertrag der Ritschlschen Theologie

nach Julius Kaftan.

Von

Professor D. Carl Stange

Greifswald.

Leipzig
Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung
Theodor Weicher
1906.

SCHOLA RELIGIONIS PACIFICÆ
CONDITA AD 1914
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Der dogmatische Ertrag der Ritschlschen Theologie

nach Julius Kaftan.

Von

Professor D. Carl Stange
Greifswald.

Leipzig
Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung
Theodor Weicher
1906.

HOLBROOK LIBRARY
SCHOOL OF RELIGION
WITHDRAWN

B1
28
S7

87375

Vorbemerkung.

Die folgenden Ausführungen sind ursprünglich für die „Allgemeine Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung" bestimmt gewesen und zum Teil (S. 57—70, 96—151) in dieser Kirchenzeitung bereits veröffentlicht worden (1906, Nr. 26 ff.).

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung	1 und 2
I. Der wissenschaftliche Charakter der Dogmatik	3—28
1. Die Aufgabe und Methode	3—16
2. Das System	16—28
II. Das Wesen der christlichen Religion	28—57
1. Dogmatik und Religionsphilosophie	28—38
2. Der Begriff der Religion	39—57
III. Die Gotteslehre	57—80
1. Der Begriff des Absoluten	57—70
2. Die Eigenschaften Gottes	70—80
IV. Die Lehre von der Sünde	80—110
1. Das Ebenbild Gottes	80—96
2. Der Zustand des gefallenen Menschen	96—110
V. Christologie und Soteriologie	110—151
1. Die Person Jesu Christi	110—129
2. Das durch Christus vermittelte Heil	129—151

Daß die Theologie Ritschls nicht, wie ihr Urheber meinte, die Bedeutung einer epochemachenden Erneuerung der protestantischen Theologie gehabt hat, wird heute vielfach auch von den Schülern Ritschls zugestanden. Mit überraschender Schnelligkeit ist die theologische Debatte über diese Theologie zur Tagesordnung übergegangen. Diejenigen, welche die Tragweite der Gedanken Ritschls begriffen haben, haben in mehr oder weniger energischer Weise zur Aufklärung des 18. Jahrhunderts sich zurückgewandt, um — mit grundsätzlichem Verzicht auf jede positive Beteiligung an der dogmatischen Arbeit — die historische Zerfaserung des überlieferten Christentums fortzusetzen, resp. zu popularisieren. Bei einer kleineren Gruppe dagegen, zu der vorwiegend die älteren Freunde und Schüler Ritschls gehören, hat sich nicht bloß das dogmatische Interesse, sondern auch die eigentümliche Art des Ritschlschen Denkens mit ihrem charakteristischen Schwanken zwischen positiv-christlichen und rational-philosophischen Motiven erhalten; aber der theologische Einfluß dieser Gruppe ist in der Gegenwart außerordentlich gering und tritt immer mehr teils hinter dem Einfluß jener radikalen Gruppe, teils hinter der immer stärker das Interesse in Anspruch nehmenden konfessionellen Theologie zurück. Infolgedessen kann eine Auseinandersetzung mit der Ritschlschen Theologie in der Gegenwart eigentlich nur als ein Anachronismus gelten. Indessen es läßt sich auf der anderen Seite doch nicht verkennen, daß in demselben Maße, als das aktuelle Interesse an dieser Theologie in den Hintergrund getreten ist, vielfach auch die Maßstäbe für die Beurteilung dieser Theologie sich verschoben haben. Die kirchlichen Formeln, die trotz aller Polemik gegen das Dogma

nicht bloß beibehalten, sondern unter Umständen aufs nachdrücklichste betont werden, erwecken bei vielen den Anschein, als ob es doch von der Theologie Ritschls auch einen Uebergang zum positiven Verständnis des Christentums geben könne, während andererseits das Zusammengehen dieser Theologen mit der historischen Kritik ein günstiges Vorurteil hinsichtlich des wissenschaftlichen Charakters ihrer Theologie entstehen läßt. Je mehr nun außerdem es gerade bei den ausgesprochenen Schülern Ritschls üblich geworden ist, die Abhängigkeit von den Gedanken Ritschls zu verdecken oder abzuleugnen, um so begreiflicher ist es, daß vielfach auch in den Kreisen der kirchlichen Theologen der Eindruck entsteht, als ob in der Tat seit dem Tode Ritschls die Situation sich erheblich verschoben und eine starke Annäherung des sog. rechten Flügels der Ritschlschen Schule an die kirchliche Theologie stattgefunden habe. Unter den dogmatischen Leistungen der letzten Zeit kommt in dieser Beziehung insbesondere die Dogmatik von Julius Kaftan in Betracht (2. Doppelauflage, im „Grundriß der theologischen Wissenschaften", 1901; Zur Dogmatik. Sieben Abhandlungen aus der „Zeitschrift für Theologie und Kirche", 1904). Kaftan ist bisher der einzige Dogmatiker, der im Zusammenhange des dogmatischen Systems die theologische Auffassung Ritschls zu kirchlicher Anerkennung zu bringen versucht hat. Die Auseinandersetzung mit der Dogmatik Kaftans wird deshalb geeignet sein, den wissenschaftlichen Charakter und den positiv-christlichen Gehalt der Ritschlschen Theologie an den einzelnen Problemen der Dogmatik zu erproben. Und zwar wird es dabei, wenn nicht die Kritik zu einer willkürlichen Auswahl einzelner Punkte werden soll, sich darum handeln müssen, daß zuerst die formalen Kriterien des dogmatischen Denkens (Methode und System) und die eigentümliche Art des Gegenstandes der Dogmatik (das Wesen der christlichen Religion) festgestellt werden, während danach dann der konkrete Inhalt der einzelnen Kapitel der Dogmatik (Gotteslehre, Lehre von der Sünde, Christologie und Soteriologie) ins Auge zu fassen ist.

I. Der wissenschaftliche Charakter der Dogmatik.

1. Die Aufgabe und Methode.

Die erste Frage, um welche es sich bei der Erörterung der wissenschaftlichen Prinzipien handelt, ist die Frage nach der Aufgabe der Dogmatik. Bei der Beantwortung dieser Frage stehen sich in der Theologie, wie sie sich seit Schleiermacher gestaltet hat, zwei Standpunkte gegenüber: die spekulative Theologie und die Erfahrungstheologie. Die spekulative Theologie zunächst hat ihre Eigentümlichkeit darin, daß sie mit Hilfe der rationalen Demonstration den Inhalt der Dogmatik aus allgemeinen Prinzipien zu gewinnen sucht. Es ist das die Methode der Deduktion, wie sie in der Zeit vor Kant nicht bloß in der Theologie, sondern auch in der Philosophie die Herrschaft geführt hat. Dies Verfahren führt, wie sowohl die Geschichte der mittelalterlichen Theologie als auch die Entwickelung des älteren Protestantismus gezeigt hat, mit Notwendigkeit zu einer Zersetzung des christlichen Glaubens. Denn indem die spekulative Theologie die eigentümliche Form der Glaubenserkenntnis ignoriert, muß sie naturgemäß zu einer Auflösung des Glaubensinhaltes führen. Weil es ihr verborgen bleibt, daß der Inhalt der christlichen Dogmatik nicht auf dem Wege der rationalen Demonstration, sondern nur vermittelst des Glaubens als einer eigentümlichen Art der auf Erfahrung ruhenden Erkenntnis gewonnen werden kann, verliert sie mehr und mehr das Verständnis für den geschichtlichen Gehalt des Christentums und reduziert den Inhalt der Dogmatik auf allgemeine Ideen der Vernunft, die sich gegenüber dem Christentum mehr oder weniger indifferent verhalten. Demgegenüber stellt dann die im Anschluß an Kant und Schleiermacher auftretende Erfahrungstheologie insofern einen Fortschritt dar, als sie den wesentlichen Unterschied zwischen dem verstandesmäßigen Erkennen, wie es in der Wissenschaft geübt wird, und dem aus der sittlichen und religiösen Erfahrung stammenden Erkennen betont und infolgedessen dem wissenschaftlichen Erkennen jeden Einfluß auf die

Gestaltung des Inhaltes der Dogmatik untersagt. Die Dogmatik hat ihren Inhalt lediglich aus dem Glauben zu schöpfen, welcher eine eigentümliche Erfahrung repräsentiert. Je nachdem aber, ob man dabei an die gegenwärtige Erfahrung des einzelnen Dogmatikers, resp. der Gemeinde, oder aber an die in der Schrift niedergelegte Erfahrung der ursprünglichen Zeugen des christlichen Glaubens sich hält, gestaltet sich diese Erfahrungstheologie entweder zur Bewußtseinstheologie oder zum Biblizismus. Für beide Arten der Erfahrungstheologie ist die Dogmatik eine beschreibende Wissenschaft: sie hat lediglich den Inhalt des Glaubens darzustellen, aber nicht abzuleiten. Es versteht sich deshalb von selbst, daß bei dieser Art von Theologie von dem Bedenken, welches gegenüber der spekulativen Theologie erhoben werden muß, nicht die Rede sein kann: der eigentümliche Inhalt der christlichen Dogmatik wird bei diesem Verfahren zweifellos zur Geltung kommen. Aber statt dessen stellt sich nun gegenüber der Erfahrungstheologie das Problem ein, wie denn der wissenschaftliche Charakter der Dogmatik behauptet werden kann, wenn es doch letzten Endes sich in der Dogmatik nur um ein Bekenntnis oder um eine Predigt handelt. Der objektive Charakter der dogmatischen Sätze wird doch zweifellos preisgegeben, sobald die Dogmatik lediglich die Aufgabe hat, den Inhalt des frommen Bewußtseins zur Darstellung zu bringen. Wie die spekulative Theologie von ihrem Wissenschaftsbegriff aus zur Preisgabe des eigentümlichen Inhaltes des christlichen Glaubens geführt wird, so vermag nun die Erfahrungstheologie den eigentümlichen Charakter der Glaubenserfahrung nur auf Kosten der wissenschaftlichen Form der Dogmatik zur Anerkennung zu bringen. (Vgl. meinen Vortrag: Was ist schriftgemäß? 1904.)

Gegenüber diesem Gegensatz, wie er sich in der Theologie des 19. Jahrhunderts ausgebildet hat, bezeichnet nun aber die Theologie Albrecht Ritschls keinen Fortschritt. So groß auch der Einfluß gewesen ist, den Ritschl auf die Theologie der letzten Jahrzehnte ausgeübt hat, so hat doch seine Theologie für die Geschichte der dogmatischen Methode keine Bedeutung gewonnen. Man wird

sich vielmehr dem Eindruck nicht verschließen können, daß es seiner Theologie in diesem Punkte an jeder Klarheit fehlt. Soweit er überhaupt mit methodologischen Erörterungen sich befaßt hat, wird man seinen Standpunkt nur insofern als einen eigentümlichen bezeichnen können, als er die beiden Arten der Erfahrungstheologie mit der spekulativen Theologie vermischt. Indem er nämlich den Gegenstand der dogmatischen Untersuchung in dem Glauben der Gemeinde findet, bekennt er sich zur Bewußtseinstheologie; indem er andererseits den Unterschied zwischen Dogmatik und biblischer Theologie lediglich darin sieht, daß die Dogmatik den Inhalt der Schrift in präziserer, streng begrifflicher Form darzustellen hat, steht er auf seiten der Biblizisten; indem er schließlich den Grundsatz aufstellt, daß man einen allgemeinen Religionsbegriff bilden müsse, aus dem die leitenden Ideen für die Darstellung der Dogmatik zu entnehmen sind, macht er sich die Methode der spekulativen Theologie zu eigen. Dabei wird man allerdings zugeben müssen, daß in der Praxis diese Unklarheit über die Methode der Dogmatik insofern völlig verschwindet, als tatsächlich für die dogmatische Arbeit Ritschls die Methode der spekulativen Theologie den Ausschlag gibt. Aber der Umstand, daß man es in der Theologie Ritschls mit einer — wenn auch verschämten — Theologie der Spekulation zu tun hat, ist doch erst recht ein Hinweis darauf, daß man für die Beantwortung der Frage nach der wissenschaftlichen Aufgabe der Dogmatik aus der Theologie Ritschls schwerlich etwas lernen kann.

Diesen Mangel an präziser und klarer Behandlung des in Betracht kommenden Problems könnte man nun allerdings im Hinblick auf die Theologie Ritschls damit entschuldigen, daß Ritschl selbst immer nur gelegentlich und beiläufig über die Frage der Methode sich geäußert hat. Um so mehr wird man dann aber an die Dogmatik Kaftans mit der Erwartung herantreten, daß in ihr diese Schwäche der Theologie Ritschls gehoben und eine gründlichere Erörterung des methodologischen Problems gegeben sein wird. Und in der Tat hat Kaftan über die Aufgabe und Methode der Dogmatik sich sehr ausführlich ausgesprochen und

ist auch nicht müde geworden, immer wieder den Gegensatz zu betonen, in dem er sich einerseits zu der spekulativen Theologie und andererseits zur Erfahrungstheologie befindet. Im Gegensatz zu diesen beiden Arten der Theologie sieht Kaftan die Aufgabe der Dogmatik darin, daß es sich in ihr als einer positiven Wissenschaft einerseits um die Bearbeitung eines gegebenen, nämlich durch den Glauben gegebenen Materials handelt und andererseits um die wissenschaftliche Bearbeitung dieses gegebenen Materials. Diese Problemstellung hat sich mit Notwendigkeit aus der Unzulänglichkeit der spekulativen Theologie und der Erfahrungstheologie ergeben und ist schon oft genug — ich erinnere z. B. nur an die Dogmatik von Kähler — in deutlicher Formulierung ausgesprochen worden. Aber das Entscheidende ist nun die Frage, wie es denn möglich ist, das durch den Glauben gegebene Material wissenschaftlich zu bearbeiten. Und an diesem Punkte, an dem die Probe auf den eigentümlichen Wert der Kaftanschen Systematik gemacht werden muß, stellt sich nun überraschenderweise die Tatsache heraus, daß die wissenschaftliche Prinzipienlehre Kaftans doch über die durch Ritschl gegebene Vorlage nicht hinauszuführen vermag. Es wiederholt sich vielmehr in der Dogmatik Kaftans dasselbe Bild, wie es bei Ritschl sich findet: die unklare Vermischung der bisher in der Dogmatik üblichen Methoden sucht den Anschein zu erwecken, als ob eine neue Methode gewonnen sei; aber in Wirklichkeit handelt es sich in der Dogmatik Kaftans doch nur um die widerspruchsvolle Verkoppelung völlig heterogener Prinzipien.

Von der Richtigkeit dieser Behauptung wird man sich überzeugen, wenn man sieht, wie die charakteristischen Formeln der Bewußtseinstheologie, des Biblizismus und der spekulativen Theologie in der Kaftanschen Dogmatik ihren Platz finden und mit gleich starkem Nachdruck vertreten werden. Das gilt zuerst zweifellos von der Prinzipienlehre der Bewußtseinstheologie. Gleich am Eingang seines dogmatischen Grundrisses betont Kaftan, daß die Dogmatik nicht eine „neue Wahrheit zu finden", sondern „die im Glauben und Bekenntnis der Gemeinde gegebene Wahrheit" „dar-

zustellen" habe (S. 6). „Die eigentliche Hauptaufgabe der evangelischen Dogmatik besteht darin, die Erkenntnis darzulegen, die sich dem Glauben aus der Aneignung der von der Schrift bezeugten Gottesoffenbarung ergibt" (S. 92). Sie hat die Aufgabe, „die Erkenntnis zu entwickeln, die der christliche Offenbarungsglaube enthält" (ib.). Aber gegenüber diesen auf die Bewußtseinstheologie hinweisenden Sätzen finden sich dann auch solche Aussagen, welche nur auf dem Standpunkte des Biblizismus möglich sind. Wenn Kaftan z. B. gleich im ersten Kapitel der Prolegomena mit ausdrücklicher Berufung auf das Vorbild Johann Gerhards (S. 6) von der heiligen Schrift handelt, so wird dadurch von vornherein die Vermutung erweckt, daß man es mit einem Vertreter des Biblizismus zu tun habe. Und in der Tat bezeichnet Kaftan die heilige Schrift auch ausdrücklich als „das alleinige und eigentliche Erkenntnisprinzip der christlichen Dogmatik" (S. 48) und betont in starken Wendungen, die allerdings weniger an den modernen, als vielmehr an den altprotestantischen Biblizismus erinnern, den Charakter der heiligen Schrift als des „maßgebenden Autoritätsprinzips" der Dogmatik (S. 54 f.). Aber auch in diesen Sätzen erschöpft sich dann das Interesse Kaftans an der dogmatischen Methode noch nicht. Zu den angeführten Bestimmungen gesellt sich vielmehr schließlich noch die Forderung, daß die Dogmatik „die christliche Wahrheit" „in ihrem inneren Zusammenhange mit der Religion zu erfassen und zu entwickeln" habe (S. 8). Ja, es hat den Anschein, als ob Kaftan in dieser Anknüpfung der dogmatischen Sätze an den allgemeinen Religionsbegriff das eigentlich Neue der von ihm befolgten Methode sehen will (S. 9). Mit besonderem Nachdruck weist er darauf hin, daß es eine „Logik des Glaubens" gibt, welche dazu befähigt, auf Grund der „leitenden Ideen", welche in dem allgemeinen Religionsbegriff enthalten sind, „jeden einzelnen Glaubenssatz wirklich abzuleiten und als notwendig zu erweisen" (S. 33). Indem aber diese Ableitung der Glaubenssätze aus den Ideen des allgemeinen Religionsbegriffs so nachdrücklich betont wird, wird es deutlich, daß der Parallelismus zwischen den Gedanken Kaftans

und den Gedanken Ritschls ein vollständiger ist, insofern als auch bei Kaftan die Verquickung der verschiedenen dogmatischen Methoden das vorwiegende Interesse an der deduktiven Spekulation nicht zu verbergen vermag.

Gegenüber diesen Ausführungen wird man dann allerdings einwenden können, daß die scheinbar widerspruchsvolle Verknüpfung der für die verschiedenen dogmatischen Methoden charakteristischen Formeln doch noch nicht als ein Beweis für die Unvereinbarkeit der Gedanken Kaftans angesehen werden könne. Indessen mit dem bisherigen Nachweis soll auch über die inhaltliche Bedeutung der Kaftanschen Prinzipienlehre noch durchaus nicht ein Urteil gefällt werden. Dazu wird erst dann sich die Gelegenheit bieten, wenn es sich um die genaue Untersuchung seines Religionsbegriffs und seiner Stellung zur Schrift handeln wird. Im gegenwärtigen Zusammenhange kommt es vielmehr allein darauf an, die formalen Eigentümlichkeiten des wissenschaftlichen Denkens Kaftans zu kennzeichnen. Und für diesen Zweck ist es allerdings nicht gleichgültig, darauf hinzuweisen, daß die in der Dogmatik Kaftans zu bemerkende Sorglosigkeit in der Verwendung solcher Formeln, die durch ihren bisherigen Gebrauch eine charakteristische und typische Bedeutung erlangt haben, jedenfalls nicht dazu geeignet ist, das Verständnis der Absichten Kaftans zu erleichtern. Gerade beim Systematiker wird man es immer als einen Mangel empfinden, wenn schon die Formulierung die erforderliche Präzision und Schärfe vermissen läßt. Ganz besonders aber wird man im Hinblick auf die grundlegenden, für das wissenschaftliche Verfahren maßgebenden Sätze es beanstanden müssen, wenn dieselben zu Mißverständnissen Anlaß zu geben geeignet sind und es erst einer umständlichen Auseinandersetzung bedarf, damit ihre eigentliche Bedeutung richtig erkannt wird. Kaftan selbst hat allerdings gelegentlich sich dahin ausgesprochen, daß es ihm „stets an einer Erörterung wichtiger und schwerer Probleme als ein Vorzug erschienen" sei, „wenn eine leichte Hand auf die Dinge gelegt" werde (Zur Dogmatik, S. 130); aber in der Anwendung auf die prinzipiellen Fragen der Wissenschaft wird man diese Regel doch

schwerlich akzeptieren können, wenn nicht von vornherein das Vertrauen zu der Sicherheit der Führung erschüttert werden soll.

Wie sehr aber Kaftan selbst das Ungenügende seiner dogmatischen Prinzipienlehre empfunden hat, geht aufs deutlichste aus der Tatsache hervor, daß er in der Begleitschrift, welche er der neuen Auflage seiner „Dogmatik" beigegeben hat, nicht weniger als 210 Seiten dazu benutzt, um die Gedanken seiner dogmatischen Prinzipienlehre zu verdeutlichen. Dabei handelt es sich zum großen Teil allerdings um breite Wiederholung des in der „Dogmatik" Vorgetragenen, wobei auch die „leichtere und lebhaftere Vortragsweise" (S. 1) kaum vor Ermüdung zu schützen vermag. Aber auf der anderen Seite bringen doch diese Ausführungen an einzelnen Punkten gelegentliche Bemerkungen, die gegenüber den Ausführungen des Grundrisses etwas Neues enthalten. Und zwar sind diese Ergänzungen der Begleitschrift insofern von besonderem Interesse, als sie es deutlich genug erkennen lassen, daß es Kaftan selbst nicht ganz verborgen geblieben ist, worin der formale Mangel seiner dogmatischen Prinzipienlehre seinen eigentlichen Grund hat.

Wenn nämlich Kaftan in seinem dogmatischen Grundriß beständig von der „wissenschaftlichen" Aufgabe der Dogmatik redet und trotz der Bedenken, welche gegen den wissenschaftlichen Charakter der an Schleiermacher anknüpfenden Erfahrungstheologie zu erheben sind, doch daran festhält, daß die Dogmatik eine „Wissenschaft" sei, so wird man wohl die Frage aufwerfen dürfen, ob Kaftan denn nicht den Versuch gemacht hat, die besondere Eigenart der dogmatischen Wissenschaft durch eine Erörterung über den allgemeinen Begriff der Wissenschaft überhaupt zu rechtfertigen. Der Hinweis auf die mancherlei Interessen, denen der Dogmatiker zu dienen hat, kann doch nicht dafür garantieren, daß diese Interessen auch wirklich in den Rahmen der wissenschaftlichen Arbeit sich einfügen. Es bleibt vielmehr die Möglichkeit, daß das, was der betreffende Dogmatiker als die Eigentümlichkeit der dogmatischen Methode bezeichnet, nur eine ganz willkürliche Konstruktion ist und daß diese für den besonderen Zweck der

Dogmatik erfundene Konstruktion die Eingliederung der Dogmatik in den Zusammenhang der übrigen Wissenschaften nicht rechtfertigt. Gegenüber diesem Bedenken wird man aber nur dann gesichert sein, wenn man nicht bloß zu zeigen vermag, daß der besondere Gegenstand der Dogmatik eine besondere Art der Behandlung erfordert, daß vielmehr auch im System der Wissenschaft der besondere Ort sich nachweisen läßt, an dem das der Dogmatik eigentümliche Verfahren als ein wissenschaftlich berechtigtes Verfahren seinen Platz findet.

Zu solcher Ableitung der besonderen dogmatischen Methode aus dem allgemeinen Begriff der Wissenschaft liegt um so mehr Veranlassung vor, als zweifellos das Problem der wissenschaftlichen Methode sich in der Gegenwart in einem besonders wichtigen Stadium der Erörterung befindet. Nachdem nämlich die durch die philosophischen Nachfolger Kants geübte Wiederaufnahme der Spekulation mit ihren schrankenlosen Exzessen zur Folge gehabt hatte, daß als Gegengewicht gegen diese pseudo-wissenschaftliche Behandlung der Philosophie die empiristischen Tendenzen des Kantischen Denkens nachdrücklich in den Vordergrund geschoben wurden und dadurch der allgemeine Zug der Zeit zum Empirismus eine erhebliche Verstärkung gewann, hat man neuerdings — ich erinnere z. B. an Dilthey und Rickert — den von der spekulativen Philosophie falsch verstandenen Apriorismus Kants wieder zur Geltung zu bringen gesucht und dadurch das Problem der Wissenschaftslehre auf eine ganz neue Basis gestellt. Wenn es sich aber bei diesen Philosophen in erster Linie darum handelt, gegenüber dem fest begrenzten Begriff der naturwissenschaftlichen Methode ein gleich sicheres Fundament für die Geisteswissenschaften zu gewinnen, so wird nun gerade der Theologe ein besonderes Recht und eine besondere Verpflichtung haben, an diesen Untersuchungen über die wissenschaftliche Methode sich zu beteiligen, da das besondere Arbeitsgebiet des Theologen zweifellos ausschließlich in das Gebiet der Geisteswissenschaft gehört und infolgedessen beim Theologen das Verständnis für die Aufgabe der Wissenschaft ausschließlich an der Geisteswissenschaft orientiert

ist und nicht — wie das beim Philosophen in der Regel der Fall ist — zugleich durch das Interesse an der Naturwissenschaft bestimmt wird.

In der Tat finden sich nun aber auch in den Erläuterungen, welche Kaftan in seiner Schrift „Zur Dogmatik" herausgegeben hat, eine Reihe von Ausführungen, in denen Kaftan über den wissenschaftlichen Charakter der Dogmatik sich deutlicher ausspricht, als es in der „Dogmatik" der Fall ist. Und zwar geschieht das, indem Kaftan die Dogmatik als eine „Normwissenschaft" bezeichnet. Die Eigenart der Dogmatik besteht darin, daß sie „eine Norm gebende Wissenschaft" ist, „die nicht sagt, was ist, sondern vorschreibt, was wir glauben sollen" (S. 21 f.). Zur Illustrierung verweist Kaftan dann auf die Ethik, die ebenfalls eine „Normwissenschaft" sein soll (S. 22). Indessen da diese Beurteilung der Ethik keineswegs allgemein anerkannt wird, wird es sich empfehlen, ohne Wiederholung der von mir an anderem Orte ausgesprochenen Bedenken gegen die normative Ethik (vgl. Einleitung in die Ethik I, S. 5 ff.) von dieser Wissenschaft gänzlich abzusehen und ausschließlich den normativen Charakter der Dogmatik zu untersuchen. Es ist das um so notwendiger, als die Gedanken, durch welche Kaftan den normativen Charakter der Dogmatik zu begründen sucht, schon an sich äußerst kompliziert sind und die Klarheit und Einheitlichkeit der Auffassung durchaus vermissen lassen.

Man kann nämlich drei verschiedene Gedankenreihen unterscheiden, wenn es sich bei Kaftan um die Begründung des normativen Charakters der Dogmatik handelt. Aber wie diese drei Gedankenreihen untereinander in keinem Zusammenhange stehen, so ist auch keine von ihnen imstande, die Ueberzeugung von der Richtigkeit der Kaftanschen Auffassung zu begründen.

Zuerst nämlich wird man es in jeder Beziehung als einen Fehlgriff bezeichnen müssen, wenn Kaftan die Erörterung über den normativen Charakter der dogmatischen Wissenschaft mit dem Hinweis auf das „Autoritätsprinzip der göttlichen Offenbarung" in Verbindung bringt (S. 24 f.). Kaftan meint, die Dogmatik

müsse, um als normative Wissenschaft aufzutreten, eines „absoluten Tones“ sich bedienen; aber dieser „absolute Ton“ sei nur um des Autoritätsprinzips willen, auf dem die Dogmatik ruht, berechtigt (S. 23 f.). Wenn es sich in der Dogmatik bloß um subjektive theologische Meinungen handle, werde niemand sich herausnehmen, dieselben im „absoluten Ton“ vorzutragen (S. 25). Indessen dieser Hinweis auf das Autoritätsprinzip der göttlichen Offenbarung ist nach jeder Seite hin unbrauchbar, wenn es sich um die Begründung des normativen Charakters der Dogmatik handelt. Man wird nämlich doch nicht vergessen dürfen, daß der Begriff der Normwissenschaft ein von der modernen Philosophie gebildeter Begriff ist; das Interesse aber, welches die moderne Philosophie zur Bildung dieses Begriffs veranlaßt hat, ist selbstverständlich nicht in dem Autoritätsprinzip der Offenbarung begründet. Infolgedessen wird auch der Begriff der Normwissenschaft da, wo man seine Berechtigung anerkennt, für eine ganze Reihe von philosophischen Disziplinen in Anspruch genommen, ohne daß damit das Autoritätsprinzip der Offenbarung oder sonst irgendein anderes Autoritätsprinzip zur Geltung gebracht werden sollte. Aus dieser Tatsache geht mit Deutlichkeit hervor, daß der normative Charakter der Dogmatik jedenfalls nicht auf ein ihr im Gegensatz zu allen übrigen Wissenschaften eigentümliches Erkenntnisprinzip zurückgeführt werden kann.

Es ist deshalb auch nicht überraschend, daß Kaftan neben dem Hinweis auf das Autoritätsprinzip der göttlichen Offenbarung ein zweites Argument für den normativen Charakter der Dogmatik ins Feld führt. Und zwar steht dies zweite Argument nun in einem merkwürdigen Kontrast zu dem vorigen, sofern es sich bei diesem zweiten Argument nicht mehr darum handelt, den subjektiven Charakter der Glaubenssätze zu überwinden, sondern vielmehr, den subjektiven Charakter der Glaubenssätze zur Geltung zu bringen. Der normative Charakter der Dogmatik soll nämlich zweitens darin seinen Grund haben, daß die Glaubenserkenntnis, mit der die Dogmatik es zu tun hat, eine subjektiv bedingte Erkenntnis ist. Der seit Schleiermacher selbstverständliche Satz, daß

der Glaube eine eigentümliche Art des Erkennens repräsentiert, wird von Kaftan dahin näher bestimmt, daß diese Eigentümlichkeit der Glaubenserkenntnis in ihrer Bedingtheit durch die Interessen des persönlichen Lebens ihren Grund habe (S. 28). Die besondere Art der im Glauben dargebotenen Erkenntnis besteht darin, daß sie dem Menschen ein inneres, persönliches Urteil zumutet und an seinen Willen Ansprüche stellt. „Indem also die Dogmatik diese Erkenntnis darlegt, muß sie fortwährend Zumutungen an den Willen stellen und hat sie [sic] normativen Charakter" (S. 29). „Sie entwickelt einfach die Wahrheit, die der Glaube erkennt. Aber sie will und kann nicht durch Gründe überreden und durch Beweise Zustimmung erzwingen." „Sie wendet sich" vielmehr „an den Willen, mutet zu und fordert". Und „deshalb ist sie eine Norm gebende Wissenschaft" (S. 22 f.).

Indessen auch dieser Hinweis auf den normativen Charakter der Glaubenserkenntnis ist doch nicht imstande, das, was Kaftan mit der Bezeichnung der Dogmatik als Normwissenschaft meint, deutlich zu machen. Denn wenn man zunächst vielleicht den Eindruck bekommen könnte, als ob Kaftan im Sinne der Bewußtseinstheologie um der eigentümlichen Art der Glaubenserkenntnis willen den spezifisch wissenschaftlichen Charakter der Dogmatik preisgeben und sie lediglich als Bekenntnis gelten lassen wolle, so wird doch dieser Eindruck alsbald wieder zerstört durch die in demselben Zusammenhange aufgestellte Forderung Kaftans, „daß die erkennende Tätigkeit des Dogmatikers von dieser Erkenntnis [des Glaubens], die sein Objekt bildet, scharf und bestimmt unterschieden werde" (S. 29). Und während soeben noch aus dem normativen Charakter der Glaubenserkenntnis gefolgert wurde, daß die Dogmatik „nicht durch Gründe überreden und durch Beweise Zustimmung erzwingen" wolle (S. 22), heißt es doch gleich wieder, daß sie „durch Gründe und Beweise objektive Resultate zu gewinnen" suche, „für die allgemeine Anerkennung in Anspruch genommen werden kann" (S. 27). Ja, es wird sogar die Formel aufgestellt, daß es sich in der Dogmatik handle „um die objektive wissenschaftliche Aufgabe, eine gegebene Erkenntnis aus feststehenden

Prinzipien abzuleiten" (S. 29), obgleich an anderem Orte (S. 13, 15) Kaftan selber in dieser Formel die Eigentümlichkeit der von ihm bekämpften Auffassung der Dogmatik findet.

Die Ausführungen, in denen Kaftan mit dem Hinweis auf die eigentümliche Art der Glaubenserkenntnis den normativen Charakter der Dogmatik zu begründen sucht, können demgemäß nur insofern von Bedeutung sein, als sie es deutlich werden lassen, daß Kaftan zwar das seit Schleiermacher aktuelle Problem, welches sich aus der Verschiedenartigkeit des in der Wissenschaft geübten Erkennens und des durch die religiöse Funktion vermittelten Erkennens ergibt, gekannt hat, daß er aber aus dem Dilemma, zu dem dieses Problem Anlaß gibt, keinen Ausweg zu finden gewußt hat. Indem er das eine Mal den normativen Charakter der Glaubenserkenntnis und das andere Mal den objektiven Charakter der wissenschaftlichen Erkenntnis betont, überläßt er es der „Kunst" des einzelnen Dogmatikers, aus diesen beiden Arten des Erkennens, auf deren scharfe und bestimmte Unterscheidung nach ihm selber alles ankommt, eine Einheit zu gestalten (S. 30). Aber wenn damit zunächst auf die grundsätzliche Lösung des methodologischen Problems verzichtet wird, so wird auf der anderen Seite auch durch diese Formulierung der dogmatischen Aufgabe der subjektiven Willkür Tor und Tür geöffnet. Wenn die Wissenschaft nichts anderes sein soll als „eine absichtliche und methodische Vervollkommnung des gewöhnlichen Erkennens" (S. 86, 89), so ist das, was der Dogmatiker vorzutragen hat, nur eine besser begründete Glaubenserkenntnis. Unter diesen Umständen aber besteht zwischen der dogmatischen Erkenntnis und der Glaubenserkenntnis nur ein gradueller Unterschied und es bleibt gänzlich dem Belieben des Einzelnen überlassen, ob er einen Satz als dogmatische Erkenntnis oder aber als bloße Erkenntnis des Glaubens ansehen will.

Neben dem Hinweis auf das Autoritätsprinzip der göttlichen Offenbarung und neben dem Hinweis auf die eigentümliche Art der Glaubenserkenntnis findet sich dann aber schließlich bei Kaftan noch eine dritte Gedankenreihe, von der aus er den normativen Charakter der Dogmatik zu begründen sucht. Und diese dritte

Gedankenreihe kann nun insofern den Anspruch auf Beachtung erheben, als in ihr wenigstens andeutungsweise ein Ansatz sich findet, von dem aus Kaftan zu einer erfolgreicheren Umgestaltung der dogmatischen Methode hätte gelangen können. Indem nämlich Kaftan abermals den Begriff der Normwissenschaft zu verdeutlichen und dabei zugleich den objektiven Charakter der dogmatischen Wissenschaft zu erweisen sucht, bildet er die Formel, daß die Dogmatik es nicht mit dem subjektiven Glauben des Dogmatikers, sondern mit dem „Glauben an sich" zu tun habe (S. 41). Es verhalte sich in der Dogmatik „nicht anders wie in erkenntniskritischen Erörterungen, wo . . . es auch das Bewußtsein an sich ist, mit dem wir uns beschäftigen, und nicht unser individuelles Bewußtsein in seiner jeweiligen zufälligen Bedingtheit" (S. 41 f.). In diesem Hinweis auf die Methode der Erkenntnistheorie scheint nun aber eine ganz neue Perspektive sich zu eröffnen. Denn wenn dieser Hinweis auf die Erkenntnistheorie zum Ausdruck bringen soll, daß wir an der Methode der Erkenntnistheorie, wie sie von Kant in klassischer Weise gehandhabt worden ist, das Muster der für die Geisteswissenschaft überhaupt geltenden Methode haben, so müßte diese Erkenntnis zu einer völligen Umgestaltung der dogmatischen Methodenlehre und zu ganz neuen Gesichtspunkten für die Behandlung der dogmatischen Wissenschaft führen.

Allein an diesem Punkte zeigt es sich nun besonders deutlich, wie nachteilig es ist, wenn man, wie Kaftan es gesteht, die Neigung hat, bei der Erörterung wichtiger und schwerer Probleme nur eine leichte Hand auf die Dinge zu legen (s. o.). Anstatt nämlich den Parallelismus zwischen Erkenntnistheorie und Dogmatik ernsthaft bis in seine Konsequenzen zu verfolgen, schränkt Kaftan alsbald diesen Parallelismus wieder ein, indem er nur noch von einer „Aehnlichkeit" beider Wissenschaften zu reden weiß, um dann mit der gänzlich unmotivierten Behauptung zu schließen: der „Glaube an sich" — das bringe die Eigentümlichkeit dieses Gebietes des inneren Lebens mit sich — sei der Glaube, wie er sein soll (S. 42). Inwiefern freilich die Eigentümlichkeit dieses Gebietes des inneren Lebens das mit sich bringt, das bleibt

Kaftans Geheimnis. Aber es liegt doch auf der Hand, daß bei dieser Nutzanwendung die Berufung auf die Methode der Erkenntnistheorie zur Absurdität wird. Oder soll etwa die Erkenntnistheorie auch eine Normwissenschaft sein und die Aufgabe haben, das Bewußtsein darzustellen, wie es sein soll? Und wenn das selbstverständlich nicht Kaftans Meinung sein kann, dann hätte doch die Differenz zwischen der Erkenntnistheorie und der Dogmatik als einer positiven Wissenschaft den Anlaß zu einer Erörterung über die besondere Stellung der positiven Wissenschaften im System der Geisteswissenschaften geben müssen. Aber statt dessen ist das Problem für Kaftan schon völlig erledigt, nachdem er es eben erst flüchtig angerührt hat; die kurze Erinnerung an die Methode des Kantischen Denkens hat für das wissenschaftliche Erkennen Kaftans keine Bedeutung gewonnen.

2. Das System.

Gegenüber den offenkundigen Mängeln der Kaftanschen Methodenlehre kann es dann weiterhin nicht von erheblicher Wichtigkeit sein, mit denjenigen Ausführungen Kaftans sich zu beschäftigen, in denen er über den systematischen Charakter der Dogmatik sich äußert. Ein Dogmatiker, dessen wissenschaftliche Methode weder originell noch einheitlich und klar ist, wird schwerlich imstande sein, die konstruktive Kraft seines Denkens in der Ausgestaltung eines Systems zu erproben. Es ist deshalb auch nur anzuerkennen, daß Kaftan auf jeden derartigen Versuch verzichtet und sich bei dem Aufbau seiner Dogmatik lediglich an die traditionelle Gestalt des dogmatischen Systems hält. Nur insofern wird man der Kritik Raum geben müssen, als Kaftan aus der Not eine Tugend zu machen sucht und — in seiner Vorliebe für Paradoxien — die These aufstellt: die Dogmatik dürfe, obgleich sie eine systematische Wissenschaft ist, nicht in der Form des Systems zur Darstellung gebracht werden.

Die Begründung dieser These hat Kaftan allerdings sich sehr leicht gemacht.

Gegen die Anwendung des Systems in der Dogmatik scheint ihm nämlich zuerst der Umstand zu sprechen, daß das Interesse am System leicht mit ästhetischen Interessen sich verbindet und daß unter der Einwirkung dieser ästhetischen Interessen dann „die Erkenntnis der Wahrheit, auf die es in der Wissenschaft einzig ankommt", beeinträchtigt wird (D. S. 117). In der Begleitschrift zu seiner Dogmatik wird dies Argument speziell an den systematischen Leistungen Schleiermachers illustriert. Dabei gibt aber Kaftan selber diesem Einwand eine Einschränkung, indem er von der Beeinträchtigung der Wissenschaft durch die Anwendung des Systems nur insofern redet, als das Interesse am System zu einer Ueberschätzung der Form der Wissenschaft führen kann. Die Eigentümlichkeit der Systematik Schleiermachers scheint ihm darin zu bestehen, daß die systematische Form ganz unabhängig vom Inhalt sein und ohne Berücksichtigung des Inhaltes festgestellt werden soll (Z. D. S. 7). Nun wird freilich die Frage, ob diese Beurteilung der Systematik Schleiermachers zutreffend ist, sich schwerlich mit einigen kurzen Bemerkungen erledigen lassen. Aber selbst wenn Kaftan in der Wiedergabe der Intentionen Schleiermachers Recht hätte, so würde doch immer noch festgestellt werden müssen, ob das starke Hervortreten der ästhetischen Auffassung, wie Kaftan es bei Schleiermacher findet, aus dem Interesse am System mit Notwendigkeit folgt, oder ob nicht vielleicht das Interesse am System, das zunächst von rein wissenschaftlicher Art ist, bei Schleiermacher unter dem Einfluß seiner hervorragenden ästhetischen Begabung Schaden gelitten hat. Kaftan deutet selber an, daß die Arbeit des einzelnen Systematikers und deshalb auch die Schleiermachers unter komplizierten Bedingungen steht und daß infolgedessen die Kritik, welche an den systematischen Leistungen des Einzelnen geübt wird, schwerlich über die grundsätzliche Bedeutung der Systematik entscheiden kann (Z. D. S. 12). Um so mehr aber wäre es dann notwendig gewesen, daß Kaftan die Berührung, welche zwischen den ästhetischen Interessen und dem wissenschaftlichen Interesse am System möglich ist, durch eine prinzipielle Untersuchung deutlich zu machen versucht hätte.

Statt dessen aber stellt Kaftan da, wo er sich in prinzipieller Form über die Bedeutung des Systems äußert, lediglich die Behauptung auf, daß „das Interesse an dem System als solchem" immer nur das Interesse an der Form der Darstellung und folglich ein ästhetisches Interesse sei; wenn dagegen für den Systematiker „das Interesse an der inneren Einheit der Sache" in Betracht komme, so sei das allerdings ein berechtigtes Interesse, aber alsdann komme „das System nur in zweiter Linie und abgeleiteterweise, der Sache untergeordnet, in Betracht" (Z. D. S. 7 f.). Indessen diese Argumentation ist nur ein Beweis dafür, wie wenig Kaftan bemüht ist, die eigentlichen Motive der Systembildung in Erwägung zu ziehen, und wie das, wodurch er die nachteilige Bedeutung der Systematik zu erweisen sucht, nur in der Wiederholung der zu beweisenden These besteht. Denn es ist ja ohne weiteres einleuchtend, daß das Interesse am System in der Tat lediglich ein ästhetisches Interesse sein würde, wenn es sich sowohl bei der Anwendung des Systems als auch bei der ästhetischen Darstellung ausschließlich um die Form der Darstellung handeln würde.

Ueber den sachlichen Wert dieser Formel aber, die zugleich das Ziel und die Voraussetzung der Kaftanschen Beweisführung bildet, wird man schwerlich im Zweifel sein können. Denn wenn wirklich sowohl für das System wie auch für die ästhetische Darstellung das Interesse an der bloßen Form von maßgebender Bedeutung wäre, dann müßte man selbstverständlich auch die Kaftansche Gleichung umkehren und jedes Erzeugnis der Dichtung als ein System bezeichnen können. Aus der Absurdität dieser Folgerung aber ergibt sich aufs deutlichste, daß der Hinweis auf die bloße Form der Darstellung weder das systematische noch auch das ästhetische Interesse in ausreichender Weise zu charakterisieren imstande ist. Die Sache verhält sich vielmehr so, daß sowohl das System wie auch die ästhetische Darstellung eine bestimmte Form der Darstellung ist und ein bestimmtes Interesse an der Form der Darstellung zum Ausdruck bringt. Das Interesse an der Form der Darstellung kann an und für sich sowohl von ästhetischer

wie auch von rein wissenschaftlicher Art sein. Und dieser Umstand erklärt es auch, daß gelegentlich das systematische Interesse durch das ästhetische Interesse beeinflußt wird; denn weil in beiden Fällen jedenfalls irgendwie das Interesse an der Form eine Rolle spielt, so ist eine Vermischung beider Arten von Interessen sehr leicht möglich. Aber trotzdem ist doch das Interesse, welches der Systematiker an der Form der Darstellung hat, von ganz anderer Art als das ästhetische Interesse an der Form der Darstellung. Der Unterschied, um den es sich dabei handelt, besteht nämlich darin, daß die ästhetische Form der Darstellung ausschließlich an die Anschauung sich wendet, während dagegen die systematische Form den Erkenntniszwecken des Verstandes dient. Durch den Hinweis auf die bloße Form der Darstellung wird also nicht einmal das ästhetische Interesse ausreichend bestimmt; es bedarf vielmehr der näheren Bestimmung, daß durch die ästhetische Form der Darstellung der Gegenstand, um dessen Darstellung es sich handelt, der Anschauung nahe gebracht werden soll. In derselben Weise bedarf es dann aber auch zur Charakterisierung des systematischen Interesses der näheren Bestimmung, daß durch die systematische Form der Darstellung die wissenschaftliche Erkenntnis des Gegenstandes, um dessen Darstellung es sich handelt, gefördert werden soll. Das Interesse an der Systembildung richtet sich keineswegs auf die Form der Darstellung als solche, sondern auf die Form der Darstellung, sofern durch dieselbe die Erkenntnis des Gegenstandes bedingt ist. Die gelegentliche Vermischung des systematischen Interesses mit dem ästhetischen Interesse ist also nicht eine notwendige Folge, die sich aus der eigentümlichen Art des systematischen Interesses ergibt; diese Vermischung der Interessen ist vielmehr nur dann möglich, wenn die eigentümliche Bedeutung der systematischen Form im Unterschied von der ästhetischen Form nicht erkannt worden ist oder nicht beachtet wird.

Die Behauptung Kaftans, daß die Anwendung des Systems mit Notwendigkeit zu einer Beinträchtigung der wissenschaftlichen Erkenntnis führen müsse, ist demgemäß dahin zu korrigieren, daß vielmehr gerade die Reflexion auf den Unterschied, welcher zwischen

dem systematischen und dem ästhetischen Interesse besteht, zu der Einsicht führt, daß es ein spezifisch eigentümliches Interesse des wissenschaftlichen Erkennens ist, was durch die systematische Form der Darstellung befriedigt werden soll. Auf die Frage aber, worin denn nun dies besondere Interesse der Wissenschaft am System besteht und in welcher Beziehung die Form der Darstellung für die wissenschaftliche Erkenntnis des Gegenstandes von Wert sein kann, auf diese Frage kann man die Antwort gewinnen, wenn man auf das zweite Argument Rücksicht nimmt, welches Kaftan gegen die Anwendung des Systems in der Dogmatik anführt.

Während nämlich in der Begleitschrift zu seiner „Dogmatik" der Hinweis auf das ästhetische Interesse am System im Vordergrunde steht, meint Kaftan in der „Dogmatik" das Interesse am dogmatischen System auf „die Verwandtschaft des Dogmas und der herkömmlichen Dogmatik mit der Philosophie" zurückführen zu sollen (S. 116). Die Philosophie versucht allerdings „den objektiven, an und für sich seienden Zusammenhang des Wirklichen in Gedanken nachzubilden". Aber das sei ein Verfahren, welches „nur den endlichen Dingen gegenüber am Platze ist", aber „auf die Erkenntnis des in Gott gegründeten, des absoluten Zusammenhanges alles Wirklichen" nicht übertragen werden dürfe. Diese Erkenntnis des „absoluten Zusammenhanges alles Wirklichen" erreiche nur der Glaube. Und deshalb habe die Dogmatik es nur mit der „inneren Einheit des Glaubens" zu tun, mit dem „subjektiven Zusammenhange unserer Gedanken über Gott und Welt". Mit anderen Worten: für die Ablehnung des Systems in der Dogmatik soll maßgebend sein die erkenntnistheoretische Eigentümlichkeit, durch welche der Glaube als religiöses Erkennen vom philosophischen Erkennen sich unterscheidet.

In etwas modifizierter Form kehrt dieser Gedanke auch in der Begleitschrift wieder. In dieser Schrift nämlich spricht sich Kaftan dahin aus, daß das System als die entsprechende Form der Dogmatik nur dann angesehen werden könne, wenn man „die einzelnen Sätze aus gegebenen Prinzipien in der notwendigen Form deduzieren zu können glaubt" (S. 15). „Ein wirkliches Gedanken-

system ist nur da vorhanden, wo dieses aus eigener Kraft lebt, auf vorher begründeten Prinzipien ruhend und so, daß alle Glieder sich gegenseitig tragen und begründen" (S. 14). Infolgedessen sind nach Kaftans Meinung Rothe „und etwa auch" Dorner wirkliche Systematiker, während dagegen Frank, der ausdrücklich sein System nicht als „eine freie Gedankenkonstruktion" verstanden wissen will (S. 13), als inkonsequent gescholten wird. Im Gegensatz dazu meint Kaftan, daß jeder Satz, der eine Erkenntnis des Glaubens ausspricht, direkt aus dem Glauben selbst entnommen werden müsse (S. 16). „Wenn es das System charakterisiert, daß die einzelnen Sätze auseinander abgeleitet werden, wie es ja die Konstruktion nach dem leitenden Prinzip mit sich bringt, so gilt im geraden Gegenteil von den Glaubenssätzen, daß man sie nicht auseinander ableiten kann, sondern jeder aus dem Glauben aufgenommen werden muß" (ib.).

In dieser Argumentation der Begleitschrift wird also ebenso wie in der „Dogmatik" die Anwendung des Systems in der Dogmatik von erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten aus verworfen. Diese späteren Ausführungen unterscheiden sich von den Sätzen in der „Dogmatik" nur dadurch, daß die unklaren Formeln, in denen die „Dogmatik" das Verhältnis des religiösen Erkennens zum philosophischen Erkennen bestimmt, beiseite gelassen werden. Es scheint, als ob Kaftan selbst es eingesehen, daß es doch zwei ganz disparate Gedanken sind, wenn auf der einen Seite der Glaube und das philosophische Erkennen insofern voneinander unterschieden werden, als sie zum Gegenstand entweder das Absolute oder aber das Endliche haben, und wenn auf der anderen Seite die Geltung der Glaubenserkenntnis als bloß subjektiv bezeichnet wird gegenüber dem objektiven Erkennen der Philosophie. Statt dessen ist es in der Begleitschrift der Gegensatz von Deduktion und Induktion, der über die Berechtigung der Systematik entscheidet: weil die Erkenntnisse, mit denen die Dogmatik zu tun hat, als der gedankenmäßige Inhalt einer gegebenen Erfahrung in Betracht kommen, so kann die bloß formale Konstruktion der Gedanken

nicht als der Weg zur Gewinnung der Glaubenssätze in Betracht kommen.

Indessen ob nun in dieser oder in jener Weise die Ablehnung des Systems in der Dogmatik begründet wird, so bleibt doch in jeder Form die Beweisführung Kaftans hinter dem erstrebten Ziele zurück.

Schon insofern nämlich ist die ganze Erörterung schief, als der Begriff der Philosophie, mit dem Kaftan operiert, einer längst überwundenen Periode des wissenschaftlichen Erkennens angehört. Denn daß die Philosophie die Aufgabe habe, „den objektiven, an und für sich seienden Zusammenhang alles Wirklichen in den menschlichen Gedanken nachzubilden" oder, wie Kaftan auch sagt, zu „deduzieren", wird unter denen, die den vorkantischen Standpunkt der Philosophie für überwunden halten, niemand zugeben. Es gehört vielmehr seit Kant zu den selbstverständlichen Axiomen moderner Wissenschaft, daß die „freie Gedankenkonstruktion" nur auf dem Gebiete des formalen Erkennens, d. h. also nur in der Logik und in beschränktem Maße in der Mathematik, zur Anwendung kommen kann, während dagegen alle übrigen philosophischen Disziplinen selbstverständlich von dem deduktiven Verfahren keinen Gebrauch machen. Infolgedessen hat es aber auch gar keinen Sinn, wenn Kaftan diejenigen Vertreter der Dogmatik, welche die Berechtigung des Systems in der Dogmatik anerkennen, als abhängig von der Philosophie zu verdächtigen sucht. Denn das, was Kaftan dabei als charakteristisch für die Philosophie ansieht, ist in Wirklichkeit ein Verfahren, welches seit Kant sowohl in der Philosophie wie in der Theologie als veraltet gilt. Der Umstand aber, daß auch in der Philosophie die Erkenntnismethode der Deduktion nicht mehr anerkannt wird und daß trotzdem auch bei den Vertretern der kritischen Philosophie die Systematik nicht in Unehren, sondern in Ehren steht, läßt es deutlich werden, daß auch für die Dogmatik die Ablehnung der deduktiven Methode noch keineswegs ohne weiteres die Ablehnung des Systems zur Folge haben muß.

Dazu kommt aber, daß es auch grundsätzlich als ein Fehler

angesehen werden muß, wenn die Frage nach der Bedeutung des Systems mit den Problemen der Erkenntnistheorie in Verbindung gebracht wird. Denn wenn die Erkenntnistheorie die Aufgabe hat, die eigentümliche Art der Erkenntnisfunktionen festzustellen, welche den einzelnen Wissenschaften zugrunde liegen, so wird die Erkenntnistheorie es mit der Untersuchung über die Möglichkeit und die Grenzen des Erkennens zu tun haben. Aber in dieser Erörterung über die Möglichkeit und die Grenzen des Erkennens erschöpft sich das Interesse, welches die Wissenschaft an der Erkenntnis ihres Gegenstandes hat, noch nicht. Die Untersuchung über die eigentümliche Art des Erkennens, welches in der einzelnen Wissenschaft in Betracht kommt, gibt vielmehr immer nur die Garantie, daß die einzelnen Erkenntnisse auf methodischem Wege gewonnen werden und daß sie infolgedessen als richtig gelten können. Aber neben der Richtigkeit der Erkenntnis gibt es noch ein zweites unentbehrliches Merkmal der wissenschaftlichen Erkenntnis und das ist ihre Vollständigkeit. Und darin besteht nun die Bedeutung, welche das System hat: wie die Methode die Richtigkeit der wissenschaftlichen Sätze verbürgt, so hat das System die Aufgabe, die Vollständigkeit der auf einem bestimmten Erkenntnisgebiete möglichen Erkenntnisse zu gewährleisten. Es kann aber kein Zweifel darüber sein, daß von der Vollständigkeit der auf einem bestimmten Erkenntnisgebiete möglichen Erkenntnisse erst dann die Rede sein kann, wenn die Möglichkeit und Art dieser Erkenntnis feststeht; aber auf der anderen Seite ist es ebenso einleuchtend, daß die Reflexion auf die Vollständigkeit der Erkenntnis etwas wesentlich Neues gegenüber der Reflexion auf die Möglichkeit und die besondere Art der Erkenntnis ist. Infolgedessen muß aber auch das Problem der Systematik gänzlich ohne Rücksicht auf die erkenntnistheoretische Frage zur Verhandlung gebracht werden; und wenn trotzdem Kaftan immer wieder mit dem Hinweis auf die erkenntnistheoretische Eigentümlichkeit des Glaubens die Brauchbarkeit des Systems für die Dogmatik zu widerlegen meint, so ist das ein Zeichen dafür, daß ihm die eigentümliche Bedeutung, welche der Systematik im Zusammen-

hange des wissenschaftlichen Erkennens zukommt, verborgen geblieben ist.

Daß aber in der Tat dieser Mangel an Verständnis für dasjenige spezielle Interesse der Wissenschaft, dem das System dient, von nachteiliger Bedeutung für die wissenschaftliche Erkenntnis ist, läßt sich im einzelnen anschaulich machen, wenn man die konkreten Beziehungen ins Auge faßt, in denen das Interesse an der Vollständigkeit der Erkenntnis für die Wissenschaft in Betracht kommt.

Zuerst nämlich wird die Wissenschaft immer das Bestreben haben, die Gesamtheit der auf einem bestimmten Erkenntnisgebiete überhaupt möglichen Erkenntnisse zu gewinnen. Man kann allerdings auch einzelne Erkenntnisse haben, die durchaus richtig sind und die auch insofern als wissenschaftliche Erkenntnisse gelten können, als sie auf methodischem Wege gewonnen sind; aber diese einzelnen Erkenntnisse werden doch immer den Charakter der Zufälligkeit tragen, wenn es der subjektiven Willkür überlassen bleibt, ihre Auswahl zu bestimmen. In derselben Weise aber, wie nicht das Belieben des Einzelnen, sondern die Grundsätze der Methode darüber entscheiden, ob ein einzelner Satz als zu einer bestimmten Wissenschaft gehörig angesehen werden kann, in derselben Weise kann auch nicht das Belieben des Einzelnen, sondern nur die Reflexion auf die Totalität der Erfahrung, mit der es diese bestimmte Wissenschaft zu tun hat, d. h. das System, darüber entscheiden, ob in den gewonnenen Erkenntnissen die Gesamtheit der zu dieser bestimmten Wissenschaft gehörigen Erkenntnisse sich erschöpft. Infolgedessen ist das Interesse an der Vollständigkeit der Erkenntnis zunächst begründet in der Forderung, daß nicht bloß das Verfahren, welches in jedem einzelnen Falle zur Anwendung kommt, ein wissenschaftlich begründetes Verfahren sei, sondern daß auch über die Möglichkeit und den Umfang der einzelnen Fälle, in denen dies Verfahren zur Anwendung kommen soll, nicht blos die subjektive Neigung, sondern die wissenschaftliche Ueberlegung entscheide.

Und sodann zweitens wird auch jede einzelne Erkenntnis für sich solange unvollständig bleiben, als sie nicht in den Zu-

sammenhang aller übrigen Erkenntnisse, mit denen es die einzelne Wissenschaft zu tun hat, eingegliedert wird. Kaftan sagt selbst, „daß jeder Glaubenssatz und jede Gruppe von Glaubenssätzen nur unter Voraussetzung aller übrigen vollkommen verstanden werden kann“ (D. S. 116 f.). Aber daraus folgt nicht, wie Kaftan naiv meint, daß man eigentlich wünschen müßte, „jeden Satz als den letzten zu besprechen“ (D. S. 117). Die Zusammengehörigkeit des einzelnen Satzes mit allen übrigen macht es vielmehr notwendig, daß man jede einzelne Erkenntnis an den Platz stellt, an den sie nach ihrer Bedeutung für das Ganze gehört. Infolgedessen tritt auch in der Anordnung nicht bloß ein deutliches Urteil über den Wert der einzelnen Sätze zutage, sondern es bleibt zugleich auch die Anordnung immer eine Probe auf das Verständnis, welches der einzelne Dogmatiker vom Ganzen besitzt. Der Begriff des Reiches Gottes z. B. hat selbstverständlich eine ganz andere Bedeutung, wenn man in ihm den zentralen Grundbegriff der Dogmatik sieht, als wenn man ihn nur in einem einzelnen Kapitel der Eschatologie behandelt; ob man aber das eine oder das andere tut, das ist zugleich von entscheidender Bedeutung für die Gesamtauffassung des Christentums, welche zur Geltung gebracht werden soll.

Die Anwendung des Systems kommt demgemäß nicht aus irgendwelchen nebensächlichen, sondern aus sehr wesentlichen Gründen für die Wissenschaft in Betracht. Denn es ist in der Tat für die wissenschaftliche Arbeit von sehr wesentlicher Bedeutung, daß die Aufnahme der einzelnen Sätze nicht dem Zufall überlassen bleibt, sondern als notwendig erwiesen wird, während andererseits das richtige Verständnis jeder einzelnen Erkenntnis und das richtige Verständnis des Ganzen nur dann gewonnen werden kann, wenn alle einzelnen Erkenntnisse in ihrer organischen Verbindung untereinander zur Darstellung gebracht werden.

Gegenüber diesen Erwägungen könnte man dann allerdings den Einwand erheben, daß tatsächlich doch auch in der Kaftanschen Dogmatik der Zusammenhang der einzelnen dogmatischen Sätze keineswegs fehlt. Ja, Kaftan selber rühmt es sogar als einen

besonderen Vorzug seiner Dogmatik, daß sie auf seine Leser den Eindruck der inneren Einheit und Geschlossenheit gemacht habe (Z. D. S. 4 ff.). Und insofern scheint also in seiner Dogmatik der praktische Beweis gegeben zu sein, daß auch ohne System durch die bloße Aneinanderreihung der einzelnen Sätze dem Interesse an dem Zusammenhange der Gedanken genügt werden kann. Indessen wenn es sich in der Tat so verhält, so wird man doch nicht übersehen dürfen, daß Kaftan in Wirklichkeit mit der Beseitigung des Systems gar nicht Ernst gemacht hat. Man braucht nur einen flüchtigen Blick auf die Reihenfolge der einzelnen Lehrstücke in der Kaftanschen Dogmatik zu werfen, um sich davon zu überzeugen, daß die Dogmatik Kaftans einfach dem traditionellen Schema der orthodoxen Dogmatik angepaßt ist. Kaftan ist einfach dem Aufbau des orthodoxen Systems gefolgt und hat mit geringen Abweichungen den Gedankengang der orthodoxen Dogmatik reproduziert. Infolgedessen kann aber auch der einheitliche Zusammenhang seiner Dogmatik nicht zugunsten seiner Theorie von der Systemlosigkeit der Dogmatik ins Feld geführt werden; der innere Zusammenhang, den seine Dogmatik aufweist, ist vielmehr ein Beweis dafür, daß die geistreich klingende These von dem Unwert der Systematik praktisch nur die Bedeutung hat, die mangelnde Originalität des Kaftanschen Denkens zu verdecken.

Zur Bestätigung dieses Urteils kann man auf die Ausführungen verweisen, in denen Kaftan selbst den Versuch macht, die Reihenfolge, in der er die einzelnen Lehrstücke behandelt, zu rechtfertigen. Indem nämlich Kaftan es doch für notwendig hält, die Frage aufzuwerfen, welche Reihenfolge der Lehrstücke die zweckmäßigste sei (D. S. 117), gibt er zunächst selbst zu, daß tatsächlich auch in der Dogmatik die Frage nach der Anordnung nicht umgangen werden kann und keineswegs gleichgültig ist. In den einzelnen Erwägungen aber, durch welche er die Reihenfolge der einzelnen Lehrstücke zu begründen sucht, tritt es ganz deutlich zutage, daß es sich bei der von Kaftan befolgten Reihenfolge nicht um eine als notwendig erkannte Ordnung, sondern um die Anpassung an ein gegebenes Schema handelt. Charakteristisch ist in dieser Be-

ziehung z. B. schon die Art, wie Kaftan die Voranstellung der Lehre von Gott zu rechtfertigen sucht. „Der Glaube", so sagt er, „ist nichts anderes als Gottesglaube, alle Erkenntnis des Glaubens ist daher Gotteserkenntnis und diese folglich das zusammenhaltende Band aller in der Dogmatik zu entwickelnden Erkenntnis. Dann muß sie aber auch an die Spitze des Ganzen treten" (D. S. 117). Aber mit genau demselben Rechte könnte man auch sagen, daß der Glaube, mit dem die Dogmatik es zu tun hat, christlicher Glaube ist und daß infolgedessen die Aussagen über Christus an die Spitze der Dogmatik treten müssen, oder daß der Glaube, von dem die Dogmatik handelt, Heilsglaube ist und daß infolgedessen die Aussagen über das Heil, d. h. über das Reich Gottes, an den Anfang der Dogmatik gestellt werden müssen. Mit diesen Eventualitäten hätte sich Kaftan aber um so eher auseinandersetzen müssen, je mehr gerade von Ritschl die Voranstellung der Gotteslehre bekämpft worden ist. Aber statt dessen wird auch nicht von ferne der Versuch gemacht, zu den Erörterungen Stellung zu nehmen, welche gerade durch das Auftreten Ritschls wieder aktuell geworden sind. Und in derselben Weise geht es dann weiter. Die Argumentation, durch welche Kaftan die von ihm gewählte Reihenfolge der einzelnen Lehrstücke zu begründen sucht, hat nur die Bedeutung, daß noch einmal die Titel der einzelnen Lehrstücke aneinander gereiht werden, und nur der Umstand, daß die Reihenfolge, welche Kaftan bietet, die in der kirchlichen Dogmatik gebräuchliche Reihenfolge ist, läßt die Wertlosigkeit der Glossen, mit denen Kaftan den Aufbau seiner Dogmatik begleitet, zurücktreten. Wenn dagegen Kaftan wirklich konsequent wäre und die Anlehnung an das kirchliche System vermeiden würde, so würde die Undurchführbarkeit seines Programms gar bald offenkundig werden. Denn nach dem Grundsatz, „daß bei sachgemäßer Behandlung jedes einzelnen Lehrstückes die innere Einheit des Glaubens sich von selber durchsetzt" (D. S. 117), müßte jede beliebige Reihenfolge der einzelnen Lehrstücke anwendbar sein; wenn aber etwa jemand zuerst von der Eschatologie, dann von der Weltschöpfung, dann von den Sakramenten, darauf von der Person

Christi, von den Eigenschaften Gottes, von der Kirche, von der Sünde und vom Wesen Gottes handeln würde, so würde niemand darüber im Zweifel sein, daß diese Anordnung das wissenschaftliche Verständnis der einzelnen dogmatischen Sätze und des Ganzen keineswegs ermöglichen würde. Man würde allerdings auch so die Reihenfolge der einzelnen Lehrstücke, wenn bei der Einteilung der Kapitel die Zahl derselben in bestimmten Grenzen sich hält, sich leicht einprägen können; aber es würde niemand darüber im Zweifel sein, daß auf diesem Wege ein in jeder Beziehung wissenschaftliches Verständnis des christlichen Glaubens nicht erreicht werden kann.

II. Das Wesen der christlichen Religion.

1. Dogmatik und Religionsphilosophie.

Die eigentümliche Aufgabe der Dogmatik ist noch nicht zur Genüge dadurch bestimmt, daß auf die Eigenart des religiösen Erkennens, welches den Gegenstand der Dogmatik bildet, verwiesen wird. Die Dogmatik unterscheidet sich vielmehr von der allgemeinen Religionswissenschaft dadurch, daß sie es ausschließlich mit der christlichen Religion zu tun hat. Während die allgemeine Religionswissenschaft die religiöse Erfahrung überhaupt zum Gegenstand ihrer Untersuchung macht, ist das Interesse der Dogmatik lediglich auf diese eine bestimmte Form der religiösen Erfahrung gerichtet. Dabei ist aber das Verhältnis von Dogmatik und allgemeiner Religionswissenschaft keineswegs so zu verstehen, als ob die Dogmatik nur einen Ausschnitt aus der allgemeinen Religionswissenschaft darstellen solle. Soweit die allgemeine Religionswissenschaft empirischen Charakter trägt und die beschreibende Darstellung der einzelnen Religionen sich zur Aufgabe macht, wird allerdings auch in der allgemeinen Religionswissenschaft ein Kapitel sich finden, in dem ausschließlich von der konkreten Form der christlichen Religion die Rede ist. Aber das Interesse an der

historischen Kenntnis des Christentums ist mit dem Interesse an dem dogmatischen Verständnis der christlichen Religion nicht identisch. In dieser Beziehung ist vielmehr die Dogmatik nur mit derjenigen Disziplin der allgemeinen Religionswissenschaft in Parallele zu stellen, welche man als Religionsphilosophie zu bezeichnen pflegt und welche irgendwie auf das Verständnis der Religion es abgesehen hat. Mit der Religionsphilosophie stimmt die Dogmatik darin überein, daß beide die Ansprüche, mit denen die ihnen gegebene Erfahrung auftritt, als berechtigt zu legitimieren bestrebt sind; aber der wesentliche Unterschied zwischen diesen beiden Disziplinen besteht darin, daß die Religionsphilosophie die Selbständigkeit und den objektiven Charakter der religiösen Erfahrung überhaupt nachzuweisen sucht, während die Dogmatik dagegen der christlichen Religion in der Reihe der übrigen Religionen eine einzigartige Stellung anweist und die absolute Wahrheit der christlichen Religion zu erweisen bestrebt ist.

Aus dieser Sachlage ergibt sich, daß man die Aufgabe der Dogmatik nur dann zutreffend bestimmen kann, wenn man über das Verhältnis der Dogmatik zur Religionsphilosophie sich klar geworden ist. Und zwar wird es sich dabei um eine zwiefache Erwägung handeln müssen. Auf der einen Seite nämlich wird die Dogmatik als eine besondere wissenschaftliche Disziplin neben der Religionsphilosophie nur dann möglich sein, wenn gezeigt werden kann, inwiefern diese einzelne, konkrete Religion dem wissenschaftlichen Erkennen eine besondere und eigentümliche Aufgabe stellt. Es muß der Nachweis geführt werden, daß es neben dem Interesse, welches die Wissenschaft an dem allgemeinen Begriff der Religion hat, auch noch ein besonderes wissenschaftliches Interesse gibt, welches auf den speziellen Begriff der christlichen Religion sich bezieht. Auf der anderen Seite aber ist es auch einleuchtend, daß die besondere Eigentümlichkeit der christlichen Religion, wenn sie nicht als etwas Zufälliges und Willkürliches gelten soll, an den Ergebnissen der religionsphilosophischen Untersuchung sich messen lassen muß. Das Interesse an der Eigentümlichkeit der christlichen Religion kann nur dann als ein wissen-

schaftlich begründetes Interesse angesehen werden, wenn diese Eigentümlichkeit der christlichen Religion aus den wesentlichen Bedingungen der religiösen Erfahrung, von denen die Religionsphilosophie redet, sich begreiflich machen läßt. Infolgedessen wird es sich bei dem Verhältnis von Dogmatik und Religionsphilosophie nicht bloß um zwei wesentlich voneinander verschiedene Aufgaben des wissenschaftlichen Erkennens handeln; es wird vielmehr zugleich auch der Zusammenhang beachtet werden müssen, der zwischen dem wissenschaftlichen Erkennen auf dem einen und auf dem anderen Gebiete stattfindet.

In der Geschichte der Dogmatik hat diese Auseinandersetzung der Dogmatik mit der Religionsphilosophie zu allen Zeiten eine Rolle gespielt. Es ist keineswegs so, wie Kaftan meint: als ob die Anknüpfung an den allgemeinen Religionsbegriff erst durch Schleiermacher in die Dogmatik eingeführt worden sei (S. 8). In der altprotestantischen Dogmatik ist nur die Beantwortung der Frage eine andere als in der durch Schleiermacher bestimmten Dogmatik; aber das Problem selbst tritt doch deutlich genug in der Unterscheidung der natürlichen und der offenbarten Theologie zutage. Denn dieser Gegensatz zwischen der natürlichen und der offenbarten Theologie hat nicht, wie Kaftan nach dem Vorgange Ritschls sagt, die Bedeutung, daß in der natürlichen Gotteserkenntnis die Anknüpfungspunkte für die christliche Erkenntnis gesucht werden (ib.); das Interesse an diesem Gegensatz hat vielmehr seinen Grund in dem Bestreben, die spezifische Eigenart der christlichen Religion durch den Hinweis auf die verschiedenen Erkenntnisquellen der natürlichen und der offenbarten Theologie sicher zu stellen. Insofern hat also die altprotestantische Dogmatik darin ihre Eigentümlichkeit, daß sie ausschließlich auf die Selbständigkeit der christlichen Dogmatik ihr Augenmerk richtet, ohne sich der positiven Bedeutung bewußt zu werden, welche die Beschäftigung mit der religiösen Erfahrung überhaupt für das wissenschaftliche Verständnis des Christentums gewinnen kann. Die Einseitigkeit der altprotestantischen Dogmatik wird sich demgemäß schwerlich durch den wunderlichen Gedanken Kaftans bestimmen

lassen, daß es bei der natürlichen Theologie sich nur um die Gotteserkenntnis, aber nicht um das Ganze der Religion gehandelt habe (S. 8 f.); diese Einseitigkeit besteht vielmehr darin, daß die altprotestantische Dogmatik bei der Unterscheidung der natürlichen und der offenbarten Theologie lediglich an den Gegensatz der Erkenntnisprinzipien sich gehalten hat. An dieser Beurteilung der außerchristlichen Religion konnten aber die altprotestantischen Dogmatiker nur um deswillen festhalten, weil ihnen die außerchristliche Religion fast ausschließlich in den rationalen Argumenten entgegentrat, welche innerhalb des Christentums selbst gegen die christliche Religion erhoben wurden. Sobald dagegen durch die aufblühende historische Wissenschaft die Kenntnis des religiösen Lebens in den außerchristlichen Religionen sich verbreitete und damit zugleich die Erkenntnis gewonnen wurde, daß die Bedingungen und Gesetze des religiösen Lebens in den außerchristlichen Religionen eine Fülle von überraschenden Parallelen zur christlichen Religion darbieten, mußte naturgemäß das wissenschaftliche Interesse sich der religiösen Erfahrung in ihrer Allgemeinheit zuwenden und in der Betonung der gleichartigen Momente in den verschiedenen Religionen die Aufgabe der Religionsforschung sehen. Diese Verschiebung der wissenschaftlichen Situation wurde aber für die Dogmatik um deswillen verhängnisvoll, weil zu gleicher Zeit die immanente Kritik des orthodoxen Systems die Fundamente zerstört hatte, auf denen die Ueberzeugung von der Eigenart und Selbständigkeit der Dogmatik als Wissenschaft ruhte (vgl. meine Abhandlung: Zur Theologie des Musäus, 1897). Es ist deshalb auch nicht überraschend, daß schon in derjenigen Periode der altprotestantischen Dogmatik, die man als die Zeit der Aufklärung zu bezeichnen pflegt, der schrankenlose Historizismus sich der Religionsforschung bemächtigt hat und der Blick für die einzigartige Stellung, welche dem Christentum in der Geschichte der Religionen zukommt, verloren gegangen ist. Aber diese grundsätzliche Eliminierung der Dogmatik von seiten der Aufklärung ist nicht minder einseitig als die grundsätzliche Elimination der Religionsphilosophie von seiten der Orthodoxie.

Der Gegensatz, der zwischen der Aufklärung und der Orthodoxie besteht, liefert vielmehr den Beweis, daß weder die rein geschichtliche Betrachtung der Religion noch auch das apologetische Interesse für sich imstande ist, das wissenschaftliche Problem, welches in der Nebeneinanderstellung von Religionsphilosophie und Dogmatik zum Ausdruck kommt, zu lösen.

Zu einer wesentlich anderen Position ist es dagegen in der dogmatischen Prinzipienlehre Schleiermachers gekommen. Und zwar wird man in dieser Beziehung das Verdienst Schleiermachers schwerlich durch den allgemeinen Satz zum Ausdruck bringen können, daß durch ihn die Untersuchung der Religion „grundlegende Bedeutung" für die Dogmatik gewonnen habe (S. 8). Die epochemachende Leistung Schleiermachers besteht vielmehr darin, daß er die Erörterung über die Selbständigkeit und Eigenart der christlichen Religion als die geradlinige Fortsetzung der Erörterung über den allgemeinen Religionsbegriff erkannt hat. Die Religionsphilosophie und die Apologetik sind für ihn (Der christliche Glaube[2], § 2, 2) nicht zwei Disziplinen, welche durch das ihnen zugrunde liegende Verfahren sich gegenseitig ausschließen und unmöglich machen; es handelt sich bei ihnen vielmehr um zwei sich gegenseitig fordernde und einander ergänzende Aufgaben. Denn wie die Religionsphilosophie den Begriff der Religion weder aus den besonderen Merkmalen einer einzelnen Religion noch aus den gemeinsamen Merkmalen aller Religionen zu konstruieren hat, sondern in der individuellen Mannigfaltigkeit der einzelnen Religionen die Totalität der religiösen Erfahrung als ein Ganzes zu begreifen und infolgedessen die Vielheit der konkreten Religionen aus den Bedingungen der religiösen Erfahrung abzuleiten sucht, so ist auch die Apologetik lediglich darauf gerichtet, der christlichen Religion ihren besonderen Platz in der Reihe der Religionen anzuweisen und die Ursprünglichkeit der religiösen Erfahrung, von der das Christentum Zeugnis gibt, durch die Zurückführung seiner Eigenart auf die wesentlichen Bedingungen der religiösen Erfahrung darzutun. Das Verhältnis des Christentums zu den übrigen Religionen läßt sich demgemäß nach

Schleiermacher nicht so bestimmen, daß der allgemeine Religionsbegriff als abstrakte Idee den konkreten Religionen gegenübergestellt wird, wobei dann entweder allein die christliche Religion mit diesem allgemeinen Religionsbegriff sich deckt oder aber jede einzelne Religion und deshalb auch das Christentum als eine unzulängliche Darstellung der Idee verstanden wird. Der allgemeine Begriff der Religion hat vielmehr die Bedeutung, die konstitutiven Bedingungen festzustellen, unter denen die religiöse Erfahrung überhaupt möglich ist und in deren Mannigfaltigkeit der Grund für die individuelle Art der verschiedenen Religionen gegeben ist. Mit anderen Worten: der kritische Maßstab, an dem Schleiermacher die einzelnen Religionen mißt, ist nicht in einem so oder so gewonnenen Ideal der Religion, sondern in der Reflexion auf die wesentlichen Bedingungen der religiösen Erfahrung gegeben; aber diese Reflexion auf die wesentlichen Bedingungen der religiösen Erfahrung schließt die Beachtung des individuellen Charakters der Religion nicht aus, sondern führt mit Notwendigkeit dazu, daß der individuelle Charakter der Religion als ein wissenschaftliches Problem empfunden wird.

Für die Folgezeit sind allerdings diese Gedanken Schleiermachers nicht von großer Wirkung gewesen. Wie sich leicht der Nachweis führen läßt, daß Schleiermacher selbst die im Anschluß an Kant von ihm proklamierte „kritische“ Methode nicht konsequent durchzuführen vermocht hat, so ist auch in der Theologie des 19. Jahrhunderts die wissenschaftliche Bedeutung seiner religionsphilosophischen Grundsätze wenig beachtet worden. Der Gegensatz zwischen der rein apologetischen und der rein geschichtlichen Betrachtung der Religion spielt vielmehr auch in der Gegenwart wieder ungefähr dieselbe Rolle wie in der Zeit vor Schleiermacher. Und wenn hier und da ausdrücklich die Forderung ausgesprochen wird, daß die Religionsforschung wieder an die Aufklärung anzuknüpfen habe, so wird damit nur die Tatsache anerkannt, daß die Prinzipienlehre Schleiermachers, so sehr man auch die einzelnen Ergebnisse, zu denen sie geführt hat, anerkennt, in ihrer Bedeutung für die wissenschaftliche Erkenntnis der Religion keinen Einfluß mehr ausübt.

In der Dogmatik Kaftans tritt diese Lage der Dinge nach verschiedenen Seiten hin deutlich zutage. Kaftan beruft sich allerdings mit Vorliebe auf Schleiermacher; aber man wird auf diese Zitate nicht allzu viel Gewicht legen dürfen. Es läßt sich vielmehr nicht verkennen, daß die Gedanken Kaftans sich in ganz anderen Bahnen bewegen als die Gedanken Schleiermachers.

Mit Deutlichkeit zeigt sich das bereits in denjenigen Bemerkungen Kaftans, in denen er die Notwendigkeit einer Anknüpfung der Dogmatik an den allgemeinen Religionsbegriff begründet. Kaftan führt nämlich in dieser Beziehung zwei Gesichtspunkte an, deren Vereinbarkeit keineswegs ohne weiteres einleuchtend ist. Der erste dieser beiden Gesichtspunkte kommt schon in der äußeren Darstellung zum Ausdruck, sofern Kaftan merkwürdigerweise die Erörterung über den allgemeinen Religionsbegriff in demjenigen Kapitel der Prolegomena bringt, welches „von der heiligen Schrift" handelt. „Da die Schrift ihre Bedeutung für uns als göttliche Offenbarung hat, die sich an den Glauben wendet, so kann die heilige Schrift als autoritative Erkenntnisquelle nur im Zusammenhang einer Erörterung über Religion, Glaube und Offenbarung verständlich gemacht werden" (S. 7). Die Anknüpfung der Dogmatik an den allgemeinen Religionsbegriff scheint hier also im Sinne der Orthodoxie gemeint zu sein, nämlich so, daß durch die Erörterung über den allgemeinen Religionsbegriff die Autorität der heiligen Schrift als Erkenntnisquelle gesichert und damit die Ableitung der dogmatischen Sätze aus der heiligen Schrift ermöglicht werden soll. Daneben aber findet sich bei Kaftan dann auch der andere Gesichtspunkt, daß der wissenschaftliche Charakter der Theologie die Anknüpfung an den allgemeinen Religionsbegriff notwendig mache. Die Theologie „muß als Wissenschaft universalen Charakter tragen und sie ist deshalb darauf angewiesen, irgendwo im Reich des Wirklichen die Anknüpfungspunkte für die in ihr darzustellende Wahrheit aufzusuchen" (S. 9 u. 12); es ist deshalb ihre Aufgabe, „die christliche Wahrheit durchweg in ihrem inneren Zusammenhang mit der Religion zu erfassen und zu entwickeln" (S. 8). Nach

diesen Bemerkungen hat es also den Anschein, als ob die Legitimation des Christentums als Religion durch eine abstrakte Untersuchung über die allgemeinen Merkmale der Religion gewonnen werden könne, so daß also — ganz im Sinne der Aufklärung — die Uebereinstimmung des Christentums mit dem allgemeinen Begriff der Religion als Maßstab seiner Wahrheit gelten würde.

Ueber die Vereinbarkeit dieser beiden Gesichtspunkte und über den Zusammenhang, der zwischen ihnen besteht, hat Kaftan sich leider nicht ausgesprochen. Man wird aber schwerlich sich dem Eindruck entziehen können, daß es sich bei dieser Antinomie um eine mangelnde Klarheit der Gedanken handelt, wenn man weiterhin der Frage sich zuwendet, wie denn nach Kaftan der allgemeine Begriff der Religion gewonnen werden soll. Bei der Beantwortung dieser Frage unterscheidet Kaftan nämlich zwei Möglichkeiten, die er verwirft. Er bezeichnet es zuerst als einen Fehler, wenn man beim Verständnis der Religion von philosophischen Voraussetzungen sich leiten lasse. „Es geht nicht an, das Verständnis der Religion und damit auch des Christentums von philosophischen Voraussetzungen abhängig zu machen“ (S. 11). Aber man soll zweitens ebensowenig das Verständnis der Religion vom Verständnis des Christentums aus zu gewinnen suchen (S. 12). Es ist ebenso verfehlt, „eine Definition der Religion an die Spitze zu stellen, die vom Christentum abstrahiert ist“ (S. 11). Statt dessen ist es vielmehr die Meinung Kaftans, daß die der Dogmatik zugrunde zu legenden Sätze über die Religion „lediglich aus der erfahrungsmäßigen Kunde von der wirklichen Religion entnommen“ werden sollen (ib.). Die Erörterung über den Religionsbegriff soll nicht „über die wahre Religion belehren“; „dabei ist die abschließende Beurteilung der Religionen, bei der es sich um Wert oder Unwert derselben handelt, mit der grundlegenden Erkenntnis verwechselt, die über den tatsächlichen Befund auf dem Gebiete der Religion orientieren soll“ (S. 12).

Indessen diese Erwägungen Kaftans sind nun schon insofern höchst anfechtbar, als der Gegensatz zwischen dem von Kaftan ver-

tretenen Grundsatz und den von ihm bekämpften beiden Möglichkeiten keineswegs scharf und bestimmt ist.

Unter den Vertretern der Religionsphilosophie wird sich jedenfalls schwerlich einer finden, der entsprechend der Charakterisierung Kaftans es als sein Programm anerkennen würde, daß das Verständnis der Religion ohne Rücksicht auf die „erfahrungsmäßige Kunde von der wirklichen Religion" lediglich aus „philosophischen Voraussetzungen" abzuleiten sei. Es versteht sich vielmehr ganz von selbst, daß jede Religionsphilosophie grundsätzlich es sich zur Aufgabe machen wird, „über den tatsächlichen Befund auf dem Gebiete der Religion zu orientieren". Aber es versteht sich ebenso von selbst, daß jede Erörterung über den Begriff der Religion in der Form einer Religionsphilosophie auftreten, d. h. außer der „erfahrungsmäßigen Kunde von der wirklichen Religion" das begriffsmäßige Denken in Anspruch nehmen muß. Das rein empirische Verfahren wird immer nur zu einer Beschreibung der einzelnen religiösen Phänomene, aber niemals zum Verständnis der Religion und ihres eigentümlichen Wesens führen können. Und wenn trotzdem Kaftan aus der rein empiristischen Betrachtung der Religion den Begriff der Religion gewinnen zu können meint, so hat das darin seinen Grund, daß für Kaftan selbst die Voraussetzungen der positivistischen Philosophie grundsätzlich von ausschlaggebender Bedeutung sind, während andererseits freilich die Bestimmung des Religionsbegriffs, zu der Kaftan mit seinem vermeintlichen Empirismus gelangt, nicht darüber im Zweifel läßt, daß es sich bei seiner Theorie über die Religion schlechterdings nicht um die „erfahrungsmäßige Kunde von der wirklichen Religion", sondern vielmehr um eine sehr einseitige und willkürliche philosophische Konstruktion handelt. Der Gegensatz, den Kaftan zwischen der philosophischen Konstruktion des Religionsbegriffs und dem von ihm angewandten Verfahren behauptet, hat deshalb praktisch nur die Bedeutung, daß Kaftan von jeder Erörterung über die Grundsätze, nach denen das begriffsmäßige Denken aus der „erfahrungsmäßigen Kunde von der wirklichen Religion" den allgemeinen Religionsbegriff zu gewinnen hat, sich dispensiert, um

dann um so unbefangener das willkürliche Schema seiner eigenen Ideen der Beurteilung der Religion zugrunde zu legen.

Nicht minder undurchführbar ist aber weiterhin auch die andere Forderung Kaftans, daß man bei der Erörterung über den Religionsbegriff von dem idealen Charakter der christlichen Religion absehen solle. Es ist nämlich durchaus ein Irrtum, wenn Kaftan meint, daß die Frage nach dem Wert oder Unwert der verschiedenen Religionen für die Untersuchung des Wesens der Religion gleichgültig sei. Von der Tatsache, daß das Christentum nicht bloß die höchste, sondern die absolute Religion zu sein beansprucht, wird man bei der Erörterung über den allgemeinen Religionsbegriff nur dann absehen können, wenn man überzeugt ist, daß der Vorzug des Christentums vor den anderen Religionen lediglich in einer bestimmten Abwandlung der in allen Religionen identischen Faktoren besteht. Also wenn z. B. die Bedeutung aller Religion nur darin gesehen wird, daß im menschlichen Bewußtsein bestimmte Ideen sich bilden, dann versteht es sich allerdings von selbst, daß das Maß von Klarheit und Reinheit, welches diesen Ideen in der christlichen Religion eigentümlich ist, an der grundsätzlichen Gleichartigkeit dieser Ideen in allen Religionen nichts ändern kann. Aber es ist doch auch die Möglichkeit vorhanden, daß der Wert oder Unwert der verschiedenen Religionen in der größeren oder geringeren Vollständigkeit der ihnen zugrunde liegenden Erfahrung seinen Grund habe. Und mit dieser Möglichkeit wird man um so mehr rechnen müssen, als wenigstens das Christentum einen grundsätzlichen Unterschied macht zwischen derjenigen Religion, die lediglich aus der Reflexion über die in der Welt wahrnehmbaren Spuren der Gottheit stammt, und derjenigen Religion, bei der es sich um die persönliche Berührung mit dem lebendigen Gott selber handelt. Diesen Unterschied wird man aber auch bei der Bestimmung des Religionsbegriffs nicht ignorieren dürfen. Denn wenn in der Tat der Unterschied zwischen dem Christentum und allen übrigen Religionen darin seinen Grund hat, daß allein bei der dem Christentum zugrunde liegenden Erfahrung die Bedingungen der religiösen Erfahrung

vollständig gegeben sind, so versteht es sich ganz von selbst, daß auch der Begriff der religiösen Erfahrung nur im Hinblick auf die christliche Religion ausreichend und in wissenschaftlicher Weise bestimmt werden kann. Auf dem Gebiete der sinnlichen Erfahrung besteht auch zwischen der unmittelbaren Wahrnehmung der Außenwelt und den Bildern, welche unsere Phantasie entwirft, eine inhaltliche Uebereinstimmung, sofern es sich in beiden Fällen um den Ablauf von Vorstellungen handelt; aber dennoch wird niemand daran denken, den Begriff der sinnlichen Erfahrung ohne Rücksicht auf die sinnliche Wahrnehmung zu bestimmen. Wenn aber trotzdem Kaftan meint, den Begriff der Religion ohne Rücksicht auf den dem Christentum eigentümlichen Anspruch feststellen zu sollen, so ist dieser Gedanke nicht bloß aus dem Empirismus Kaftans nicht abzuleiten; man wird vielmehr von vornherein auch der Vermutung sich nicht entziehen können, daß das Verständnis der Religion, welches Kaftan durch seinen Religionsbegriff vermitteln will, schwerlich der Eigenart des Christentums gerecht zu werden imstande ist.

Bei den methodologischen Erörterungen Kaftans über den Religionsbegriff handelt es sich demgemäß nicht um bahnbrechende, fruchtbare Gedanken, durch welche der Forschung neue Wege gewiesen würden, sondern um eine künstliche Abzirkelung der Gedanken und um eine auffallende Unklarheit über die Tragweite der aufgestellten Grundsätze. Es wird allerdings immer wieder das „wissenschaftliche“ Interesse mit Nachdruck betont; aber man bekommt doch nicht den Eindruck, daß der Weg, den Kaftan geht, durch den Zwang des wissenschaftlichen Denkens ihm vorgeschrieben worden ist. Die Erwägungen Kaftans erwecken vielmehr den Eindruck, als ob es sich bei ihnen um den nachträglichen Unterbau einer Theorie handle, die Kaftan nicht erst auf dem Wege der wissenschaftlichen Ueberlegung gewonnen, sondern von anderswoher übernommen hat. Und in der Tat sind auch die Formeln, in denen Kaftan den Begriff der Religion zum Ausdruck bringt, sehr leicht auf ihren Ursprung zurückzuführen. Denn es handelt sich dabei im wesentlichen um diejenige Auffassung der Religion, die durch Ritschl vertreten worden ist.

2. Der Begriff der Religion.

a. An der Spitze der Erörterung steht sogleich der Satz Ritschls, daß die Religion „eine praktische Angelegenheit des menschlichen Geistes" ist (S. 12). Und zwar wird dieser Satz ausdrücklich dahin interpretiert, daß es sich bei der Religion nicht bloß um eine Betätigung des geistigen Lebens handle, die neben dem Erkennen auch das Wollen und Fühlen des Menschen in Anspruch nimmt; der Sinn dieser These ist vielmehr der, daß auch das in der Religion geübte Erkennen ein praktisch bedingtes Erkennen ist (S. 13). Die Eigentümlichkeit des religiösen Erkennens wird, wie Kaftan sich ausdrückt, bestimmt durch „das Grundverhältnis, in das sich der Mensch mit den Interessen, die ihn bewegen, zu den sein Leben bestimmenden Mächten gesetzt sieht" (S. 31, vgl. S. 24). Kaftan berührt dabei allerdings in anerkennenswerter Weise nur ganz vorübergehend die Ritschlsche Theorie von den Werturteilen und die durch diese Theorie hervorgerufene, an die Blütezeit der Scholastik erinnernde Debatte, aber es geht doch nicht bloß aus den früheren Schriften Kaftans hervor, sondern wird auch in seiner „Dogmatik" deutlich ausgesprochen, daß ihm die Lehre Ritschls von den Werturteilen als eine wertvolle Errungenschaft und als der Schlüssel zum Verständnis der erkenntnistheoretischen Bedeutung des Glaubens erscheint (S. 31 f.). Ja, Kaftan ist auch darin seinem Meister gefolgt, daß er den Hinweis auf den praktischen Charakter des Glaubens durch die Berufung auf Luther und Schleiermacher zu stützen sucht. Wie Luther im großen Katechismus den praktischen Charakter der Gotteserkenntnis nachdrücklich hervorgehoben haben soll, so soll auch „durch Schleiermacher in der neueren Theologie die allgemeine Aufmerksamkeit auf den eigentümlichen Charakter des religiösen Erkennens gerichtet worden" (S. 30) und damit die „in der Reformation gewonnene Einsicht durch Schleiermacher wieder entdeckt und verbreitet worden" sein (S. 13).

Dieser Hinweis auf den praktischen Charakter des religiösen Erkennens wird nun allerdings gegenüber dem positivistischen

Grundsatze Kaftans, daß der Religionsbegriff nur aus der „erfahrungsmäßigen Kunde von der wirklichen Religion“ gewonnen werden soll, schwerlich sich rechtfertigen lassen. Denn es wird niemand leugnen können, daß in der empirischen Wirklichkeit der einzelnen Religionen keineswegs bloß oder auch nur überwiegend das Erkennen als praktisch bedingt in Betracht kommt. Die Mythen der Naturreligion z. B. würden sich dieser Beurteilung kaum einordnen. Und ebenso ist es doch eine beachtenswerte Instanz, wenn selbst Ritschl in der ersten Auflage seiner „Rechtfertigung und Versöhnung“ den Vorzug der christlichen Religion darin sieht, daß sie als der befriedigende Abschluß der Weltanschauung sich darstellt (ähnlich auch Kaftan, Z. D. S. 91 f., 165), so daß die christliche Gottesidee sogar als „wissenschaftliche Hypothese“ bezeichnet und ausdrücklich der Satz hinzugefügt werden kann: „Diese Annahme der Gottesidee ist kein praktischer Glaube, sondern ein Akt theoretischer Erkenntnis“ (III, 192; in den späteren Auflagen heißt es dann freilich: „Diese Annahme der Gottesidee ist, wie Kant bemerkt, praktischer Glaube und nicht ein Akt theoretischer Erkenntnis“). Nun wird allerdings Kaftan einwenden, daß die Verbindung der Religion mit Mythologie und spekulativer Welterklärung als eine sekundäre Erscheinung oder auch als Entartung angesehen werden müsse, daß dagegen das eigentliche Wesen der Religion doch nur in den praktisch bedingten Ideen der Religion zum Ausdruck komme. Aber für diesen Einwand wird Kaftan schwerlich auf die „erfahrungsmäßige Kunde von der wirklichen Religion“ sich berufen können. Denn die Erfahrung selbst bietet keinen Maßstab dar, an dem der Inhalt der Erfahrung nach seinem Wert oder Unwert bestimmt werden könnte. Statt dessen ist es vielmehr offenkundig die Philosophie Kants, deren Einfluß bei Ritschl zu der Ausbildung der Theorie von den Werturteilen geführt hat. Wenn also Kaftan diese Theorie von Ritschl übernimmt, so ist damit jedenfalls der Grundsatz durchbrochen, daß der Begriff der Religion nur aus der „erfahrungsmäßigen Kunde von der wirklichen Religion“ abzuleiten sei, und es ist zugleich das Verständnis der Religion von philosophischen Voraussetzungen abhängig gemacht.

Diese Anlehnung an die Philosophie Kants widerstreitet aber nicht bloß den prinzipiellen Erwägungen, mit denen Kaftan die Erörterung über den Religionsbegriff einleitet; es ließe sich vielmehr auch leicht der Nachweis führen, daß die Abhängigkeit Ritschls und folglich auch Kaftans von Kant gerade an diejenigen Gedanken der Kantischen Philosophie anknüpft, die am allerwenigsten als der bleibende Ertrag des Kantischen Denkens angesehen werden können. Unter den philosophischen Interpreten der Kantischen Philosophie hat sich jedenfalls je länger um so mehr die Einsicht verbreitet, daß der für Ritschls Religionstheorie grundlegende moralische Beweis für das Dasein Gottes in der Form, wie er bei Kant sich findet, nach keiner Seite hin den an ihn zu stellenden Ansprüchen genügt, daß es sich vielmehr bei der durch diesen Beweis angestrebten Ueberwindung des religiösen Skeptizismus um eine auffallende Energielosigkeit des Kantischen Denkens handelt, die nur aus der Macht des apologetischen Triebes sich erklären läßt (vgl. meine Einleitung in die Ethik I, S. 152 ff.). Man wird infolgedessen in der Lehre von dem praktischen Charakter des religiösen Erkennens nicht bloß ein Zeugnis dafür zu sehen haben, daß die Untersuchung des Religionsbegriffs, wie sie von Ritschl und Kaftan geübt wird, die gerühmte Selbständigkeit gegenüber der Philosophie nicht besitzt; die tatsächlich vorhandene Abhängigkeit von der Philosophie ist vielmehr auch insofern zu beanstanden, als sie sich auf solche Gedanken bezieht, deren Bedeutung weniger in ihrer wissenschaftlichen Begründung als in ihrer vermeintlichen apologetischen Brauchbarkeit liegt.

Wenn aber demgemäß der Zusammenhang der Ritschlschen Religionstheorie mit der Philosophie Kants schwerlich als förderlich für die wissenschaftliche Bestimmung des Religionsbegriffs angesehen werden kann, so bedarf es schließlich noch einer Bemerkung über diejenigen Sätze Ritschls resp. Kaftans, in denen dieselben die Autorität Luthers und Schleiermachers für ihre von Kant entlehnte Religionstheorie in Anspruch nehmen. Die Berufung auf diese beiden Männer, die zweifellos in der Geschichte des Protestantismus am meisten das Verständnis der Religion

gefördert haben, steht allerdings in einem merkwürdigen Kontrast zu dem tatsächlichen Einfluß, den der religiöse Skeptizismus Kants auf Ritschl resp. Kaftan ausgeübt hat. Denn es kann wohl kaum einen größeren Gegensatz in der Beurteilung der Religion geben als den Gegensatz, der zwischen der unmittelbaren Gewißheit der religiösen Erkenntnis bei Luther und Schleiermacher und dem hypothetischen Glauben Kants besteht. Es gehört deshalb auch zu den rätselhaften Erscheinungen in der modernen Theologie, daß die Bezugnahme Ritschls auf Luther und Schleiermacher von Ritschls Schülern und so auch von Kaftan ohne jede Kritik wie ein selbstverständliches Axiom behandelt worden ist. Bei Ritschl selbst erklärt es sich allerdings aus dem starken Willen, mit dem er seine Ideen durchzusetzen suchte, daß er überall nur seine eigenen Gedanken wiederfand (vgl. meine Abhandlung: A. Ritschls Urteil über die beiden Prinzipien des Protestantismus, Theol. Studien u. Kritiken 1897, S. 595 ff.). Aber bei den Schülern Ritschls wird die Schranke der Originalität nicht mehr als Milderungsgrund gelten können. Man wird es vielmehr als eine Halbheit empfinden, daß die kritische Kunst, deren die Schule gegenüber den mühsam erworbenen Resultaten der kirchlichen Entwickelung sich rühmt, gegenüber den leicht improvisierten Dogmen des Meisters völlig versagt.

Was zunächst nämlich Schleiermacher betrifft, so wird man die Intentionen seiner Religionsphilosophie wohl kaum in gröberer Weise mißverstehen können, als wenn man seine Bedeutung darin sieht, daß er den praktischen Charakter des religiösen Erkennens habe zur Geltung bringen wollen. Schleiermacher hat selbst es ausdrücklich ausgesprochen, daß seine Auffassung im Gegensatz stehe zu der Meinung, „die Frömmigkeit sei ein Wissen oder ein Tun oder beides oder ein aus Gefühl, Wissen und Tun gemischter Zustand“ (Der christliche Glaube², § 3, 4). Die Methode seiner Religionsphilosophie bewährt vielmehr darin ihre einzigartige Bedeutung, daß er grundsätzlich darauf verzichtet, das religiöse Phänomen auf die Momente des gegenständlichen Bewußtseins zurückzuführen. Das Verfahren, welches er anwendet, steht infolge-

dessen in direktem Gegensatz zu der bloß psychologischen Erklärung, welche die religiöse Erfahrung aus der Kombination der für alle Erfahrung geltenden Faktoren abzuleiten sucht. Denn wie immer das Verhältnis des theoretischen Erkennens zu den praktischen Interessen bestimmt werden möge, so wird doch jede Beurteilung der Religion, die ausschließlich das Verhältnis des theoretischen Erkennens zu den praktischen Interessen ins Auge faßt, die religiöse Erfahrung nur als eine abgeleitete und sekundäre Form der Erfahrung begreiflich machen können. Das Interesse Schleiermachers dagegen ist gerade darauf gerichtet, die Ursprünglichkeit und Unableitbarkeit der religiösen Erfahrung zu erweisen und zu diesem Zwecke zu zeigen, daß es eine von allem gegenständlichen Bewußtsein wesentlich verschiedene Art des Bewußtseins ist, um was es sich bei der religiösen Erfahrung handelt. Es ist deshalb auch durchaus unbegründet, wenn Kaftan meint, daß durch Schleiermacher „die Untersuchung der Religion vielfach auf den Weg psychologischer Erörterung geleitet worden" sei (S. 10). Gegenüber den deutlichen Erklärungen Schleiermachers kann es vielmehr keinem Zweifel unterliegen, daß Schleiermacher ein Gegner jeder psychologischen Erklärung der Religion gewesen ist und daß deshalb auch zwischen seinen Gedanken und der Ritschl-Kaftanschen Religionstheorie kein Zusammenhang besteht.

Nicht minder unbegründet ist dann aber auch die von Kaftan reproduzierte Behauptung Ritschls, daß der praktische Charakter des religiösen Erkennens bereits von Luther behauptet worden sei und daß darin eine wertvolle, leider gar bald wieder verlorene Errungenschaft der Reformation bestehe. Die Berufung auf den großen Katechismus Luthers ist in dieser Beziehung bei den Schülern Ritschls stereotyp geworden. Im großen Katechismus sagt nämlich Luther, „daß allein das Trauen und Glauben des Herzens macht beide, Gott und Abgott" (§ 2), also „daß ein Gott haben heißt: etwas haben, darauf das Herz gänzlich trauet" (§ 10). Und in diesen Aeußerungen Luthers soll nun die Ritschlsche Theorie von den Werturteilen ausgesprochen sein. Merkwürdigerweise finden sich aber diese Aeußerungen Luthers in dem ersten

Hauptstück des Katechismus bei der Auslegung des ersten Gebotes. Es ist aber kaum zu erwarten, daß Luther gerade bei der Auslegung des ersten Gebotes über die erkenntnistheoretische Bedeutung des Glaubens sich ausgesprochen haben sollte. Einen Anlaß dazu würde viel eher der erste Artikel des zweiten Hauptstücks dargeboten haben, in dem es sich nach Luther um die Frage handelt: „Was ist denn Gott für ein Mann? was tut er? wie kann man ihn greifen oder abmalen und beschreiben, daß man ihn kenne?“ (§ 10). Nun hat zwar Luther auch bei der Erklärung des ersten Artikels über die erkenntnistheoretische Bedeutung des Glaubens sich nicht ausgesprochen, weil auch der große Katechismus nicht „für die Gelehrten“ geschrieben ist, sondern eine Anweisung für den Unterricht der „jungen Schüler“ geben will (§ 12). Aber es geht doch deutlich aus Luthers Bemerkungen hervor, daß er die Erkenntnis Gottes als die Voraussetzung des durch die Gebote vorgeschriebenen Verhaltens betrachtet und daß von der Erkenntnis Gottes noch nicht bei der Auslegung der Gebote die Rede ist (cum enim decem praecepta docuerint non esse nisi unum Deum habendum et colendum, in quaestionem venire posset, quid Deus esset, quid operis faceret, quibus denique rebus laudandus sit aut depingendus, ut cognoscatur § 10). Aber auch wenn man von dem Verhältnis des ersten Hauptstücks zum zweiten ganz absieht, so läßt auch der Inhalt der Erklärung des ersten Gebotes keinen Zweifel darüber, daß die Berufung Ritschls und Kaftans auf Luther gänzlich unberechtigt ist. Wie es sich nämlich beim ersten Gebot nicht um eine Aussage über die Bedingungen handelt, unter denen es zur Erkenntnis Gottes kommt, sondern um eine Aussage über das rechte Verhalten Gott gegenüber, so will nun Luther in seiner Auslegung deutlich machen, daß dies erste Gebot auch für die Christen seine Geltung behält. Denn die Meinung des ersten Gebotes ist nicht bloß die, daß es nur die Aufrichtung und Anbetung von Götzenbildern und den heidnischen Götzendienst verbietet: an diesem Maßstab gemessen würde das erste Gebot in der Christenheit nicht allzu viel zu bedeuten haben. Aber es gilt trotzdem auch für die Christen; denn die Uebertretung dieses Ge-

botes liegt überall da vor, wo das Vertrauen des Herzens nicht auf Gott, sondern auf irgend etwas anderes gerichtet ist (ea plane omnis idololatriae est ratio; neque enim in hoc solum consistit, ut simulacrum aliquod erectum adoretur, sed in corde potissimum latet; § 21). Es wird also überhaupt nicht von der Erkenntnis Gottes, sondern von dem rechten Kultus geredet (quinam verus Dei honos sit et cultus gratus illi et acceptus; § 16), und daß es sich beim Kultus um ein praktisches Verhalten handelt, versteht sich allerdings von selbst. Dazu kommt außerdem, daß die Aussagen Luthers, wenn sie im Sinne der Ritschlschen Theorie interpretiert werden, zu einer direkten Widerlegung dieser Theorie führen. Luther unterscheidet nämlich zwischen dem rechten und dem falschen Vertrauen (§ 3). Diese Unterscheidung würde aber gar keinen Sinn haben, wenn der Hinweis auf das Vertrauen im erkenntnistheoretischen Sinne gemeint wäre. Denn wenn das Vertrauen konstitutive Bedeutung für das religiöse Erkennen haben würde, so würde jeder Gottesglaube in dem Maße objektive Realität haben, als in ihm das Vertrauen eine Rolle spielt. Im Hinblick darauf also, daß so viele Menschen ihr ganzes Vertrauen auf den Reichtum und die Güter dieser Welt setzen, müßte man die objektive Realität einer Gottheit des Reichtums und der Güter dieser Welt behaupten. Aller Götzendienst würde vom christlichen Gottesglauben, soweit die objektive Realität des Geglaubten in Frage kommt, sich nicht unterscheiden. Luther dagegen bezeichnet das Vertrauen der Götzendiener als falsch, weil es sich nicht auf den wahren Gott richtet (in hoc tamen errant et falluntur, quod eorum fiducia falsa et mendax est; neque enim ad Deum verum recta tendit aut ordinata est, extra quem pro certo constat nullum alium Deum esse neque in coelo neque in terra; § 19). Für Luther steht es also auch abgesehen von unserem Verhalten fest, daß es nur den einen Gott gibt und daß in Wirklichkeit nicht Reichtum, Ehre ꝛc. Götter sind, obgleich die Menschen sich so verhalten, als ob sie es wären. Und ebenso lautet auch Luthers Urteil über den heidnischen Götzendienst. Denn obwohl die Heiden auf das, was sie ihre Götter nennen, genau ebenso

ihr Vertrauen setzen, wie der Christ auf den wahren Gott sein Vertrauen setzt, so sind doch ihre Götter bloß Erdichtungen und Träume (quocirca gentes plane suam propriam et effictam persuasionem seu opinionem et somnium, quod de Deo conceperunt, pro idolo sibimet constituunt spemque suam prorsus in mere nihilo habent repositam; § 20).

Die Begründung der Theorie von den Werturteilen mit dem Hinweis auf den großen Katechismus Luthers ist also in jeder Beziehung verfehlt und unhaltbar. Ja, die Sätze Luthers lassen vielmehr es deutlich werden, worin der grundsätzliche Fehler dieser Theorie besteht. Das entscheidende Argument ist nämlich darin zu sehen, daß es dieser Theorie an jedem Maßstab für die objektive Realität des Gottesglaubens fehlt. Es ist das schon oft genug gegen die Vertreter dieser Theorie geltend gemacht worden und infolgedessen nimmt auch Kaftan auf diesen Einwand Rücksicht. Und man muß auch durchaus anerkennen, daß Kaftan sich ernstliche Mühe gibt, diesen Einwand abzuwehren. Er ist persönlich davon überzeugt, daß der Glaube keine subjektive Illusion, sondern objektive Erkenntnis ist, da er es mit der „objektivsten aller Realitäten", mit dem „allerobjektivsten Gegenstand" zu tun hat (S. 28, vgl. Z. D. S. 38). Aber diese persönliche Ueberzeugung Kaftans ändert trotzdem nichts daran, daß seine Theorie konsequenterweise zum Illusionismus führen muß. Denn was hat es doch zu bedeuten, wenn Kaftan betont, daß der Glaube überall als Erkenntnis im eigentlichen Sinne des Wortes „gemeint" sei und daß der Fromme die Wahrheit seines Glaubens, d. h. die Uebereinstimmung des Glaubens mit der außer dem Subjekt gegebenen Wirklichkeit, „vorausgesetzt" (ib.)? Unter diesem Gesichtspunkte würde nicht bloß alle heidnische Götterverehrung, sondern auch aller Aberglaube als objektiv reale Erkenntnis anzusehen sein. Wenn die subjektive Gewißheit als die Bürgschaft für die objektive Gültigkeit unseres Erkennens in Anspruch genommen werden soll, dann ist überhaupt jede Unterscheidung zwischen Wahrheit und Irrtum ausgeschlossen und die religiöse Ueberzeugung in die Sphäre des bloß subjektiven Meinens versetzt.

Wie wenig aber Kaftan in dieser Beziehung den Punkt, auf den es eigentlich ankommt, begriffen hat, geht mit besonderer Deutlichkeit aus seiner Begleitschrift „Zur Dogmatik" hervor. In dieser Schrift wendet sich nämlich Kaftan in außerordentlich temperamentvoller Weise gegen diejenigen, denen es bei seiner Auffassung „an einer Vergewisserung der Objektivität des Glaubensinhalts" zu fehlen scheint (S. 123). Die in diesem Einwand enthaltene Forderung widerstreitet, wie Kaftan meint, zunächst dem evangelischen Begriff des Glaubens, der immer nur eine subjektive Vergewisserung seines Inhaltes kennt (S. 123 f.). Aber diese Forderung ist auch vom Standpunkte der Erkenntnistheorie aus durchaus zu verwerfen: nur „wissenschaftlich oder philosophisch ungeschulte Leute" wissen es nicht, daß es eine objektive Erkenntnis ohne subjektive Vermittelung nicht gibt. Die eigentliche Differenz liege statt dessen in der Frage nach der Art der subjektiven Vermittelung: das besondere Objekt, mit dem es das religiöse Erkennen zu tun hat, sofern es sich dabei um die Erkenntnis Gottes handelt, fordere auch eine andere Art der subjektiven Vermittelung unserer Erkenntnis als die Dinge der Natur und des geschichtlichen Lebens (S. 125 f.). Der gegen Kaftan erhobene Einwand stellt sich infolgedessen nicht bloß dar als ein Zeichen, daß das Verständnis für den evangelischen Glaubensbegriff fehlt, sondern ist auch nur bei solchen möglich, denen es gänzlich an philosophischer Bildung mangelt.

Indessen trotz dieser schmückenden Beiwörter, durch welche Kaftan die Ueberzeugungskraft seiner Beweisgründe zu verstärken sucht, wird doch das eigentliche Problem, um welches es sich handelt, in Wirklichkeit von Kaftan gar nicht berührt.

Denn was zunächst den evangelischen Glaubensbegriff betrifft, so wird Kaftan doch jedenfalls zugeben müssen, daß wenigstens Luther selbst die Bedeutung des von ihm proklamierten Glaubensbegriffs verstanden habe. Wenn aber die Aussagen Luthers, wie oben gezeigt worden ist, trotzdem so lauten, daß durch sie die Religionstheorie Kaftans nicht gestützt, sondern widerlegt wird, so muß doch wohl die Anerkennung des evangelischen Glaubens-

begriffs etwas anderes sein als die Theorie des religiösen Erkennens. Oder ist am Ende der evangelische Glaubensbegriff ein allgemeines Merkmal aller Religion? Die Differenz, um welche es sich bei der erkenntnistheoretischen Frage nach der Bedeutung des religiösen Erkennens handelt, berührt infolgedessen das Problem des evangelischen Glaubensbegriffs überhaupt nicht.

Wenn aber andererseits Kaftan den Trumpf ausspielt, daß es ein objektives Erkennen ohne subjektive Vermittelung überhaupt nicht gebe, so muß doch Kaftan wissen, daß es trotzdem ein Problem der Erkenntnistheorie bleibt, diejenigen Kriterien aufzusuchen, an denen die Geltung und der Wert unserer Erkenntnis festgestellt werden kann. Die Wahrnehmung der Außenwelt ist allerdings nicht minder eine subjektiv vermittelte Erkenntnis als das Traumbild unserer Phantasie; aber trotzdem reden wir doch von der objektiven Geltung jener im Gegensatz zu der bloß subjektiven Vorstellung. Und ebenso bleibt es trotz aller subjektiven Vermittelung ein Problem der religiösen Erkenntnistheorie, diejenigen Kriterien aufzusuchen, an denen die objektive Geltung des religiösen Erkennens festgestellt werden kann. Die Merkmale aber, in denen Kaftan die Bedingungen des religiösen Erkennens sieht, sind von der Art, daß der Einwand, bei der Religion handle es sich um subjektive Illusionen, grundsätzlich nicht widerlegt werden kann. Das religiöse Erkennen als solches kommt allerdings selbstverständlich ohne Rücksicht auf die wissenschaftliche Untersuchung über die objektive Bedeutung des religiösen Erkennens zustande; aber auf die Dauer kann es auch für die Unbefangenheit, mit der der Mensch den religiösen Eindrücken sich hingibt, nicht gleichgültig sein, ob für die wissenschaftliche Ueberlegung das Gebiet des religiösen Erkennens als eine Welt rein subjektiv bedingter Ideen oder aber als objektive Erfahrung sich darstellt.

b. Neben dem ersten Satz, daß die Religion eine praktische Angelegenheit des geistigen Lebens ist, ist der zweite für die Religionsphilosophie Kaftans grundlegende Satz in dem Hinweis auf die „praktischen Ideen" der Religion enthalten. Es gibt nämlich nach Kaftan ein doppeltes Streben des Menschen, das

aller Religion zugrunde liegt: „einmal das Streben, das Leben in der Welt mit seinen Gütern durch den Schutz der Götter sicherzustellen, es durch ihren Segen zu weihen und zu heiligen"; „daneben tritt das andere Streben, über alles Irdische und die ganze Welt hinaus die Beseligung in der Teilnahme am göttlichen Leben zu erlangen" (S. 14). Beachtet man dabei, daß jenes erste Streben nach Sicherung der Güter in der Welt je nach der Verschiedenartigkeit der erstrebten Güter sehr mannigfaltig sich gestalten kann (S. 15), so gelangt man zu folgender Einteilung der verschiedenen Arten der Religion. Wenn das Streben des Menschen hauptsächlich auf die Güter des irdisch-sinnlichen Lebens gerichtet ist, so entsteht die „Naturreligion"; handelt es sich dagegen vornehmlich um die Erlangung sittlicher Güter, so bietet sich die „ethische Volksreligion" dar; ist endlich die Sehnsucht nach dem überweltlichen Leben Gottes das vorherrschende Motiv, so hat man es mit der „Erlösungsreligion" zu tun (S. 16). Für die Beurteilung der christlichen Religion aber gewinnt dieses Schema insofern eine Bedeutung, als das Christentum zugleich Erlösungsreligion und ethische Religion ist und deshalb als ein „Zielpunkt in der religiösen Entwickelung der Menschheit" sich darstellt (S. 17). Dieser doppelte Charakter der christlichen Religion, wonach sie zugleich ethische und Erlösungsreligion ist, kommt aber darin zum Ausdruck, daß den Inhalt der christlichen Religion die Ideen des Reiches Gottes und der Erlösung ausmachen (S. 20—23).

In diesen Sätzen vollendet sich bei Kaftan die Erörterung über den Religionsbegriff. Und zwar besteht nun nach Kaftans eigener Meinung die Bedeutung dieser Sätze darin, daß in ihnen eine Orientierung über den Religionsbegriff gegeben ist, deren Basis — entsprechend dem Empirismus Kaftans — ausschließlich durch die religionsgeschichtliche Untersuchung gebildet wird. Mit unverkennbarer Genugtuung bemerkt Kaftan selbst in seinen Abhandlungen „Zur Dogmatik": „Meines Wissens bin ich einer der ersten, wenn nicht der erste (bin ich bis jetzt vielleicht der einzige?) unter allen Forschern gewesen, der die These verfochten hat, der

allgemeine Begriff von der Religion sei aus der Religionsgeschichte ausschließlich zu entnehmen" (S. 106). Indessen wenn Kaftan an diesem Punkte so sehr seiner Originalität sich rühmt, woher mag es dann wohl kommen, daß die Ergebnisse, zu denen er gelangt, so wenig von dieser Originalität merken lassen? Es kann doch schwerlich für die von Kaftan befürwortete Inanspruchnahme der Religionsgeschichte ein günstiges Vorurteil erwecken, wenn die Sätze, welche er aufstellt, in nichts von den Sätzen derjenigen Religionsphilosophen sich unterscheiden, die nach Kaftans Meinung es an der richtigen Verwertung der Religionsgeschichte fehlen lassen. Denn daß die Religion es mit einem Streben nach Gütern zu tun habe und also als der Ausdruck der menschlichen Wünsche und Bedürfnisse anzusehen sei, ist doch wahrlich seit Feuerbach keine neue Entdeckung. Und daß die verschiedenen Arten der Religion als Naturreligion, Gesetzesreligion und Erlösungsreligion sich unterscheiden lassen, dieser Gedanke ist doch z. B. schon von Alexander Schweizer in ausgiebiger Weise verwertet worden (Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen I. 1863, S. 104 ff., 197 ff.). Und endlich der Satz, daß die eigentümliche Art des Christentums in den beiden Ideen des Reiches Gottes und der Versöhnung zum Ausdruck kommt, ist bekanntlich ein Fundamentalsatz der Ritschlschen Dogmatik. Wenn aber alle einzelnen Gedanken Kaftans schon vorhanden waren, bevor Kaftan die Bedeutung der ausschließlich religionsgeschichtlichen Begründung der Dogmatik entdeckte, so wird man entweder diese Entdeckung für einigermaßen belanglos halten müssen oder aber zu dem Schluß kommen, daß auch an diesem Punkte die methodologischen Erörterungen Kaftans über die Bedeutung von dekorativen Arabesken sich nicht erheben.

Nur insofern können diese Aeußerungen über die verschiedenen Arten der Religion auf Beachtung Anspruch erheben, als aus ihnen deutlich wird, in welchem Sinne Kaftan es meint, wenn er von dem praktischen Charakter der Religion redet. Denn wie für ihn die Religion überhaupt als ein Streben nach Gütern sich darstellt, so überschreitet auch die höchste Form der Religion nicht

den Rahmen der Wunschreligion. Das „Wohl und Wehe“ des Menschen ist in allen Formen der Religion die ausschlaggebende Instanz. Selbst in der von Kaftan so genannten ethischen Religion wird den ethischen Motiven der Ehrfurcht, des Gehorsams und der Demut keine wesentliche Bedeutung für die Bestimmung des Religionsbegriffs eingeräumt; die Gottheit bleibt vielmehr auch hier nur das Mittel der menschlichen Zwecke, wobei nur zufällig diese menschlichen Zwecke von geistig-sittlicher Art sind. Und ebenso ist auch bei der Erlösungsreligion Kaftans das Verlangen nach der Seligkeit, welches dem Menschen aus der „Teilnahme am göttlichen Leben“ erwächst, das einzige Motiv, von dem Kaftan zu reden weiß, wobei es freilich ein Rätsel bleibt, wie es doch möglich ist, daß einerseits das Verlangen des Menschen nach Befriedigung dem Gottesbegriff seine objektive Realität verleiht, während andererseits die Befriedigung jenes Verlangens durch den Inhalt des göttlichen Lebens dargeboten werden soll. Diese Zurückführung der Religion auf die Wünsche, Interessen und Zwecke des Menschen ist aber ein Zeichen dafür, daß das Verständnis des persönlichen Lebens ausschließlich aus der Reflexion auf das einzelne menschliche Individuum gewonnen ist, während dagegen völlig das Verständnis dafür fehlt, daß in der Gemeinschaft der Personen untereinander eine Wirklichkeit sich darbietet, deren Bedeutung niemals durch den Begriff des Zweckes interpretiert werden kann. Kaftan hat es auch nicht von ferne begriffen, daß nicht einmal das sittliche Leben, geschweige denn das religiöse Leben auf die Zwecke des Menschen zurückgeführt werden kann, und infolgedessen ist die Beurteilung der Religion, wie sie bei ihm sich findet, an einem untersittlichen Maßstab orientiert. Indem er den Eudämonismus als religionsgeschichtliches Erkenntnisprinzip proklamiert, bekennt er sich zu einer Auffassung der Religion, die nicht einmal das ethische Verständnis der reformatorischen Theologie, und das heißt in diesem Fall: des Christentums, erreicht hat.

Nicht minder bedenklich sind dann aber auch die Konsequenzen, die sich aus dieser vorgeblich religionsgeschichtlichen Orientierung

im Hinblick auf die spezifische Eigenart der christlichen Religion ergeben. Allerdings, nachdem es sich herausgestellt hat, daß die Kaftansche Konstruktion des Religionsbegriffs tatsächlich nicht aus der religionsgeschichtlichen Forschung, sondern aus dem philosophischen Eklektizismus Kaftans stammt, hat es wenig Zweck, die zwischen Kaftan und Tröltsch verhandelte Kontroverse wieder aufzunehmen, ob die religionsgeschichtliche Betrachtung als solche den absoluten Charakter der christlichen Religion ausschließt oder nicht. Die Konsequenz des Gedankens ist dabei zweifellos auf seiten von Tröltsch. Der ganze Streit wird aber durch die Zugeständnisse, die Kaftan in der neuen Auflage seiner „Dogmatik" macht, gänzlich bedeutungslos. Kaftan gesteht nämlich rundweg zu, „daß der Satz von der alleinigen Wahrheit des Christentums sich religionsgeschichtlich nicht begründen läßt" (S. 18). Ja, nicht einmal das Urteil, daß das Christentum die höchste Stufe in der Geschichte der Religion einnimmt, ist „rein geschichtlich": „wer es fällt, nimmt damit seinen Standort im Christentum" (S. 17). Insofern gibt also Kaftan zu, daß die religionsgeschichtliche Methode gerade an dem für die christliche Dogmatik wichtigsten Punkte versagt. Nun meint freilich Kaftan, die religionsgeschichtliche Forschung sei doch auch nicht imstande, den Anspruch des Christentums zu widerlegen oder auszuschließen (S. 18 f.). Für das Christentum sei aber dieser Anspruch so wesentlich, daß es ohne ihn sich nicht behaupten könne. Und in der Tat setze dieser Anspruch sich auch „mit der Zeit so oder anders zwingend durch" (S. 19). Indessen die Frage, um die es sich handelt, ist auch hier nicht die, ob die Praxis der Frömmigkeit gegenüber einer unzulänglichen Theorie sich zu behaupten vermag; dasjenige, worauf es ankommt, ist vielmehr dies, ob das religionsgeschichtliche Verfahren imstande ist, die Wirklichkeit der religiösen Erfahrung in adäquater Weise begreiflich zu machen. Für Tröltsch ist das religionsgeschichtliche Verfahren dazu imstande, weil die Ueberzeugung von der Absolutheit der christlichen Religion für ihn keine wesentliche Bedeutung für den Bestand des Christentums hat. Wenn aber für Kaftan diese Ueberzeugung eine wesentliche Bedeutung für den Bestand

des Christentums haben soll, so müßte er folgerichtigerweise auch die religionsgeschichtliche Betrachtung preisgeben und nach einer anderen Methode sich umsehen, welche dem Anspruch der christlichen Religion gerecht zu werden vermag.

Daß trotzdem diese Spannung in den Gedanken Kaftans nicht zur Revision seiner Methode geführt hat, hat aber nicht bloß in der auch sonst für die Prinzipienlehre Kaftans charakteristischen Unfertigkeit, sondern nicht minder auch in dem sachlichen Urteil Kaftans über jenen Anspruch des Christentums seinen Grund. Denn wenn es sich bei jenem Anspruch des Christentums um den Offenbarungscharakter der christlichen Religion handelt, so läßt sich nicht verkennen, daß der Begriff der Offenbarung, wie Kaftan ihn versteht, den absoluten Abstand des Christentums von allen übrigen Religionen nicht zu begründen vermag. In dieser Beziehung ist schon der Satz, daß „Religion und Offenbarung zusammengehören" (S. 38), ein deutlicher Beweis; denn wenn die Offenbarung für alle Religion wesentlich ist, kann sie selbstverständlich nicht für die spezifische Eigenart der christlichen Religion von konstitutiver Bedeutung sein. Nun kennt Kaftan allerdings trotzdem einen Unterschied in der Bedeutung, welche die Offenbarung für die verschiedenen Arten der Religion haben soll. In der Naturreligion soll der Offenbarungsgedanke nur „ein durchaus untergeordnetes Element im Zusammenhang der Religion" sein, weil in der Naturreligion die Gottheit nur als willkürliche Macht vorgestellt wird. In der ethischen Religion dagegen tritt die Gottheit als sittliche Autorität auf und infolgedessen „führt hier die Offenbarung schon zu einer wirklichen Erkenntnis der Gottheit". Und in der Erlösungsreligion endlich wird die Offenbarung der Gottheit als Mitteilung des göttlichen Lebens, d. h. als „wirkliche Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung" verstanden und deshalb gilt auch von der Erlösungsreligion, daß in ihr „die Grundlage für wirkliche Erkenntnis" gegeben ist (S. 39). Indessen diese Unterscheidung ist nur eine Bestätigung dafür, daß Kaftan entschlossen ist, den Offenbarungsgedanken seines eigentümlichen Inhaltes zu entleeren. Denn es geht aus den angeführten

Sätzen hervor, daß für Kaftan ebenso wie für Ritschl der Offenbarungsbegriff lediglich als ein Maßstab für den geistig-sittlichen Wert der religiösen Ideen in Betracht kommt. Der Begriff der Offenbarung ist für Kaftan ebenso wie für Ritschl lediglich eine Folgerung aus dem geistig-sittlichen Charakter der Religion; aber man kann auch ganz gut von dieser Folgerung absehen und dennoch die eigentümliche Besonderheit der verschiedenen Religionen durch den Hinweis auf ihren geistig-sittlichen Inhalt bestimmen. Daß aber damit in der Tat der Offenbarungsbegriff eliminiert wird, läßt sich nicht bestreiten. Kaftan meint allerdings in einer Anmerkung, diese Ableitung der Offenbarung aus der Religion gelte nur für die „nachträgliche wissenschaftliche Reflexion", während es sich „in der Wirklichkeit" umgekehrt verhalte: da sei die Offenbarung für die Religion begründend, nicht aber der Offenbarungsgedanke ein Produkt der Religion (S. 41 f.). Aber was nützt uns wohl eine „wissenschaftliche Reflexion", die das Gegenteil des „in der Wirklichkeit" Gegebenen aussagt? und warum berücksichtigt Kaftan nicht in seiner „Theorie" von der Offenbarung die Bedeutung, welche der Offenbarung „in der Wirklichkeit" zukommt? Der wiederholte Hinweis Kaftans darauf, daß die Offenbarung „in der Wirklichkeit" eine ganz andere Rolle spielt, kann doch nichts daran ändern, daß nach seiner Theorie der Begriff der Offenbarung kein konstitutives Merkmal für die Religion ist. Der Begriff der Offenbarung ist nur ein anderer Ausdruck für den Begriff der Religion; wenn aber eine einzelne Religion im spezifischen Sinne des Wortes als Offenbarungsreligion bezeichnet wird, so geschieht das im Hinblick auf ihren besonderen Inhalt und ihre Ueberlegenheit gegenüber anderen Religionen. Die alttestamentliche Religion z. B. wird gerade dadurch „als Offenbarungsreligion charakterisiert", daß die durch Moses und die Propheten vermittelte Religion über die im Volk verwirklichte Religion *hinausragt* (S. 41). Unter diesen Umständen aber kann selbstverständlich auch von der einzigartigen Stellung des Christentums gegenüber den anderen Religionen nicht die Rede sein: wenn das Christentum vor den übrigen

Religionen einen Vorzug hat, so kann derselbe nur darin seinen Grund haben, daß „bei einem Vergleich“ mit den übrigen Religionen die Ideen des Christentums über die Ideen jener anderen Religionen hinausragen. Der Vorzug des Christentums besteht demgemäß immer nur in seiner größeren Annäherung an das auf „religionsgeschichtlichem“ Wege gewonnene Ideal, aber nicht etwa darin, daß in der christlichen Religion eine Wirklichkeit gegeben ist, welche in den anderen Religionen nicht nachweisbar ist.

Gegenüber dieser Auffassung des Offenbarungsbegriffs muß es dann allerdings schließlich einen überraschenden Eindruck machen, daß Kaftan von dieser Erörterung über den Offenbarungsbegriff zu einer Erörterung über die Bedeutung der heiligen Schrift übergeht, um die heilige Schrift als „das alleinige und eigentliche Erkenntnisprinzip der christlichen Dogmatik“ zu erweisen (S. 48). Nachdem nämlich durch die „religionsgeschichtliche“ Untersuchung die Ideen des Reiches Gottes und der Versöhnung als die den Inhalt des Christentums ausmachenden Ideen erkannt worden sind, scheint doch die nachdrückliche Berufung auf die „Autorität der Schrift als Erkenntnisprinzip“ keinen rechten Sinn mehr zu haben. Diese Berufung auf die Autorität der Schrift neben der vorgeblich religionsgeschichtlichen, in Wirklichkeit philosophischen Konstruktion des Religionsbegriffs stellt sich vielmehr als eine der Paradoxien dar, wie sie bei Kaftan so häufig sich finden. Wie die Dogmatik eine systematische Wissenschaft sein soll, aber unter keinen Umständen in der Form eines Systems auftreten darf, und wie Kaftan nachdrücklich betont, daß seine Dogmatik konfessionell sein und speziell den lutherischen Lehrtypus vertreten will (S. 2—4), um dann sogleich hinzuzufügen: „die Grenzzäune zwischen den beiden evangelischen Konfessionen sind in der wissenschaftlichen Theologie gefallen und lassen sich nicht wieder aufrichten“ (S. 5), so ist es für ihn auch kein Widerspruch, wenn auf der einen Seite die Offenbarung in bestimmten Ideen zum Ausdruck kommt und auf der anderen Seite die Schrift als autoritatives Erkenntnisprinzip der Dogmatik bezeichnet wird. Aber die der Orthodoxie entlehnten Formeln können doch auch hier

nicht darüber im Zweifel lassen, daß tatsächlich die Autorität der Schrift nicht das Erkenntnisprinzip der Kaftanschen Dogmatik ist. In sehr instruktiver Weise hat Kaftan selbst an einem Beispiel es verdeutlicht, in welchem Sinne die von ihm proklamierte Autorität der Schrift in der Dogmatik gehandhabt werden soll. Im Hinblick auf die im Neuen Testament ausgesprochene Erwartung der nahen Wiederkunft des Herrn, die nach Kaftan nicht ihre Erfüllung gefunden hat, bemerkt er nämlich: „Das Ausbleiben der erwarteten Wiederkunft des Herrn muß als eine (keineswegs unwichtige) Ergänzung der Offenbarung selber angesehen werden" (S. 77). Wenn aber die Schrift als „das alleinige und eigentliche Erkenntnisprinzip der christlichen Dogmatik" durch die von der „göttlichen Vorsehung" geleitete (ib.) Geschichte an diesem einen Punkt korrigiert worden ist, weshalb soll dann nicht auch die übrige von der „göttlichen Vorsehung" geleitete Geschichte, also z. B. die Proklamierung des Unfehlbarkeitsdogmas, als „eine (keineswegs unwichtige) Ergänzung der Offenbarung selber" angesehen werden können? Dazu kommt außerdem, daß Kaftan im Anschluß an Ritschl die autoritative Bedeutung, welche die Schrift als Erkenntnisprinzip für die Dogmatik haben soll, mit derjenigen Formel zu begründen versucht, durch welche seinerzeit der Rationalismus die orthodoxe Auffassung der Schrift als Erkenntnisprinzip der Dogmatik bekämpft hat, mit der Formel nämlich, daß die Schrift „die einzig authentische Urkunde der geschichtlichen Gottesoffenbarung" ist (S. 48). Inwiefern aber eine geschichtliche Urkunde dogmatisches Erkenntnisprinzip sein kann, das bleibt Kaftans Geheimnis. Aber mit der Lösung dieses Rätsels braucht Kaftan sich um deswillen nicht aufzuhalten, weil die Bezeichnung der Schrift als Urkunde der Offenbarung es ihm ermöglicht, die Autorität der Schrift auf die Geltendmachung derjenigen Ideen einzuschränken, in denen die „religionsgeschichtliche" Untersuchung gipfelt (S. 59). Mit anderen Worten: Die Berufung auf die Schrift besagt für Kaftan nur dies, daß die aus der Theologie Ritschls übernommenen Grundideen auf das historische Christentum angewendet werden sollen. Jene „reli-

gionsgeschichtlichen" Ideen sind nicht die Prinzipien eines rein spekulativen Systems, sondern die leitenden Grundsätze, nach denen in der „modernen" Theologie das historische Christentum umgestaltet wird.

III. Die Gotteslehre.

1. Der Begriff des Absoluten.

In der Gotteslehre schließt Kaftan zunächst formell an Ritschl sich an. Kaftan bezeichnet es in seiner „Dogmatik" ausdrücklich als das Verdienst Ritschls, daß er „unter allen Theologen der einzige ist, der sich von dem Gottesbegriff der dogmatischen Tradition losgemacht hat" (S. 163). Wie Ritschl selbst in der lebhaften Art, mit der er die Nötigung seines eigenen Denkens empfand, den Eindruck hatte, als ob doch eigentlich er zum erstenmal die dogmatischen Probleme richtig verstanden habe, so meint auch Kaftan, daß in der Gotteslehre mit Ritschl eine neue Epoche in der Geschichte der Theologie angebrochen sei, der gegenüber die gesamte Theologie vor Ritschl als unzulänglich bezeichnet werden müsse. Und wie Ritschl bei der Auseinandersetzung über die dogmatischen Fragen seine Gegner mit Vorliebe dadurch ins Unrecht zu setzen suchte, daß er die zwischen ihm und seinen Gegnern bestehende Differenz nicht auf die in der Sache selbst liegenden Schwierigkeiten, sondern auf historische Gründe, insbesondere auf den Einfluß der griechischen, resp. neuplatonischen Philosophie, zurückführte, so meint auch Kaftan die Unzulänglichkeit der überlieferten Gotteslehre dahin bestimmen zu können, daß in der Theologie vor Ritschl die spezifische Eigentümlichkeit der christlichen Gotteslehre nicht erkannt, sondern unter dem Einfluß des griechischen Heidentums der in der christlichen Offenbarung gegebene Gottesgedanke den „philosophischen Erkenntnisformen" der antiken Welt angepaßt worden sei (S. 138). Und wie dementsprechend für Ritschl der Mangel der überlieferten Gotteslehre darin besteht, daß sie die christ-

liche Gotteserkenntnis von metaphysischen Spekulationen nicht frei zu halten vermag und insbesondere die Unbrauchbarkeit des philosophischen Begriffs des Absoluten nicht erkannt hat, so sieht auch Kaftan den Fehler der überlieferten Dogmatik darin, daß sie mit einem abstrakten Gottesbegriff operiert: in der kirchlichen Theologie wird „die Transzendenz Gottes in der stärksten Weise betont", Gott wird vor allem „als Nichtwelt, als im Gegensatz zur Welt stehend" erkannt, „Gott ist der über die Welt, ja über das Sein selbst schlechthin Erhabene, er ist das schrankenlose, absolut einfache Sein" (S. 139). Daneben werden dann freilich auch nach Kaftan die christlichen Gedanken über Gott von der kirchlichen Theologie nicht gänzlich ignoriert (S. 140); aber es fehlt dabei doch durchaus die innere Einheit zwischen diesen christlichen Gedanken über Gott und dem abstrakten Gottesbegriff (S. 141). Mit besonderer Deutlichkeit tritt das in der Lehre von den Eigenschaften Gottes zutage, sofern auf der einen Seite die Vielheit der göttlichen Eigenschaften mit dem abstrakten Begriff des absoluten Seins eigentlich sich nicht verträgt (S. 155), während auf der anderen Seite doch der Versuch gemacht wird, der „lebendigen Mannigfaltigkeit der biblischen Verkündigung von Gott" durch rationale Ableitung der göttlichen Eigenschaften aus dem Begriff des Absoluten gerecht zu werden (S. 156 ff.). Bei den neueren Theologen wird dann allerdings gelegentlich der Versuch gemacht, bei der Entwickelung des Gottesbegriffs den christlichen Glauben „als Grundlage der Konstruktion und eigentliche Quelle der Erkenntnis" zur Geltung zu bringen (S. 161 f.); aber es bleibt doch auch bei diesen neueren Theologen der Begriff des Absoluten die grundlegende Erkenntnis, aus der die übrigen Aussagen über Gott abgeleitet werden (S. 162). Ritschls Bedeutung dagegen bestehe darin, daß er den Begriff des Absoluten grundsätzlich ausgeschieden und statt dessen den spezifisch christlichen Gedanken, daß Gott die Liebe ist, zum Ausgangspunkt der Gotteslehre gemacht hat. „Gehe man von dem Gedanken aus, daß Gott Nichtwelt oder daß er das Absolute sei, so habe man daran, urteilt er, nur ein Gestelle, an das die spezifisch christlichen Ge-

danken von Gott dann ohne inneren Zusammenhang angehängt würden. Vielmehr ist von dem Grundgedanken des christlichen Glaubens auszugehen, daß Gott die Liebe ist" (S. 163).

Indessen so sehr nun diese Anknüpfung Kaftans an Ritschl den Anschein erweckt, als ob man es bei der Gotteslehre Kaftans mit einer Fortführung der Gedanken Ritschls zu tun habe, so läßt sich bei genauerer Untersuchung doch nicht verkennen, daß dieser Eindruck durchaus irreführend ist. Tatsächlich verhält es sich vielmehr so, daß Kaftan die eigentümliche Position Ritschls in seiner Gotteslehre völlig aufgegeben hat. Und zwar handelt es sich dabei nicht bloß darum, daß Kaftan, wie er selbst andeutet, auch in Ritschls Gotteslehre die Ausscheidung der rationalen Interessen nicht ganz konsequent durchgeführt findet, sofern Ritschl besonderes Gewicht darauf legt, den spezifisch christlichen Gottesgedanken als „die widerspruchsfreie Lösung des Weltproblems" zu erweisen (S. 163). Es läßt sich vielmehr auch zeigen, daß die Sätze der Kaftanschen Gotteslehre der eigentlichen Absicht Ritschls direkt entgegengesetzt sind und daß in Wirklichkeit die Gotteslehre Kaftans die Bedeutung hat, die Undurchführbarkeit der Gedanken Ritschls zu bestätigen.

Rein äußerlich tritt das schon darin zutage, daß Kaftan den von Ritschl verpönten Begriff des Absoluten nicht bloß wieder aufnimmt, sondern sogar zum Ausgangspunkt der christlichen Gotteslehre macht. In der Polemik gegen den Begriff des Absoluten konzentriert sich bekanntlich bei Ritschl die Polemik gegen den rationalen Charakter der kirchlichen Gotteslehre. Der Spott, mit dem Ritschl in seiner Schrift über „Theologie und Metaphysik" diesen Begriff lächerlich zu machen gesucht hat, müßte es eigentlich als ausgeschlossen erscheinen lassen, daß in einer auf Ritschl sich berufenden Darstellung der Gotteslehre dieser Begriff des Absoluten wieder an die Spitze der Erörterung gestellt werden könnte. Und in der Tat hat auch Kaftan selbst das Mißliche der Situation empfunden und sich redliche Mühe gegeben, den Anstoß, den in dieser Beziehung seine Darstellung bietet, abzuschwächen.

Und zwar geschieht das zuerst, indem Kaftan Ritschls Polemik

gegen den Begriff des Absoluten mit der Bemerkung zu entschuldigen sucht, Ritschl habe „irrigerweise“ gemeint, über den Sinn dieses Wortes entscheide das, „was es seiner sprachlichen Ableitung nach ursprünglich bedeutet hat“ (S. 166). Aber wenn damit der — übrigens keineswegs originale — Satz Ritschls, „das Absolute sei soviel wie das Losgelöste“, preisgegeben werden soll, so wird man demgegenüber im Interesse Ritschls doch daran erinnern müssen, daß Ritschls Polemik gegen den Begriff des Absoluten sich durchaus nicht in diesem Satze erschöpft: es ist vielmehr zu beachten, daß Ritschl selbst diese sprachliche Bemerkung zwar als ein in einer Streitschrift passables Argument betrachtet hat, daß er aber trotzdem den Begriff des Absoluten nicht bloß in der Karikatur, sondern auch nach seiner „im philosophischen und theologischen Sprachgebrauch eingebürgerten“ Bedeutung zu bekämpfen beabsichtigt hat (vgl. besonders Rechtf. u. Vers. III^3, S. 225 f.). Infolgedessen wird der Versuch, die Polemik Ritschls gegen das Absolute lediglich aus einer Ueberschätzung der Etymologie abzuleiten, als eine unbillige Mißachtung des Tatbestandes abzulehnen sein.

Nicht besser ist es dann aber auch mit dem zweiten Versuch bestellt, durch den Kaftan die Inkonsequenz seiner Ausführungen zu verdecken sucht. Dies zweite Argument besteht nämlich darin, daß der Begriff des Absoluten zwar nicht als „eine erste und grundlegende wissenschaftliche Aussage über das Wesen Gottes“, wohl aber als „Ausgangspunkt der christlichen Gotteserkenntnis“ betrachtet werden soll (S. 169). „Es sind daher nicht Spekulationen über das Wesen Gottes, in denen der Begriff des Absoluten näher ausgeführt werden muß, sondern eine Besinnung auf den Tatbestand, der in der Gotteserkenntnis des Glaubens gegeben vorliegt“ (S. 167). Indessen damit wird offenkundig der Streit zwischen Ritschl und seinen Gegnern zuungunsten Ritschls entschieden, da es sich ja gerade darum handelt, ob der Begriff des Absoluten, wie Ritschl will, eine rein philosophische Vorstellung oder aber, wie seine Gegner wollen, eine auch im christlichen Glauben gegebene Vorstellung sei. Noch deutlicher

aber wird der Gegensatz, in dem Kaftan zu Ritschl sich befindet, wenn Kaftan in demselben Zusammenhange, in dem er den Begriff des Absoluten als berechtigt in der christlichen Dogmatik anerkennt, es ausdrücklich ausspricht, daß der Begriff des Absoluten „kein spezifisch christlicher Gedanke" sei, sondern auch „ohne unmittelbaren Zusammenhang mit der positiven Religion, namentlich in der Philosophie" vorkomme, ja, in der Philosophie „zuerst geprägt worden" sei (S. 168). Die großen Philosophen des Altertums haben es verstanden, „mittelst ihrer Philosophie" zur Stufe geistiger Gottesverehrung sich zu erheben und sind dadurch auf den Gedanken des Absoluten geführt worden (S. 169). Der Begriff des Absoluten ist „in der wissenschaftlich genauen Darlegung" „eine Erklärung dessen, was das Wort „Gott" auf der Stufe der geistigen Religion bedeutet" (S. 170), eine „allgemeine Voraussetzung", welche jeder, auch Ritschl, an die Darstellung der spezifisch christlichen Gotteserkenntnis mit heranbringt (S. 171). Mit anderen Worten: die Berührung der dogmatischen Gotteslehre mit der philosophischen Spekulation, worin nach Ritschl und Kaftan der Hauptmangel der überlieferten Dogmatik bis auf Ritschl bestehen soll, wird hier als ein in der Sache selbst begründeter Zusammenhang anerkannt, während zugleich ausdrücklich ausgesprochen wird, daß der erste Satz, mit dem die christliche Dogmatik zu beginnen hat, keineswegs in einer dem Christentum spezifisch eigentümlichen Erkenntnis besteht. Damit aber ist offenkundig die von Ritschl so leidenschaftlich bekämpfte Auffassung wieder anerkannt. Eine „abstrakte Formulierung dessen, was das Wesen" nicht des christlichen Gottesbegriffs, sondern „des religiösen Gottesgedankens" überhaupt ausmacht (S. 168), leitet die christliche Gotteslehre ein; und wenn Kaftan ausdrücklich bemerkt, daß es sich dabei nur „um das formale Schema der Gotteserkenntnis in allen geistigen Religionen" handle, aus dem die spezifisch christlichen Aussagen über Gott sich nicht ableiten lassen (S. 169), so ist damit auch in der Form des Ausdrucks der von Ritschl verworfene Standpunkt gekennzeichnet, sofern man durch jenes „formale Schema" aufs lebhafteste an die Rede Ritschls von dem „Gestell oder

Skelett", an welches die spezifisch christlichen Gedanken über Gott ohne inneren Zusammenhang angeheftet werden, erinnert wird.

Die gegensätzliche Art der Gotteslehre Ritschls und Kaftans läßt sich aber auch nicht bloß aus der entgegengesetzten Stellungnahme zu der Formel des Absoluten ableiten; die Unzulässigkeit der Berufung Kaftans auf Ritschl tritt vielmehr noch deutlicher zutage, sobald man auf das philosophische Interesse Rücksicht nimmt, welches bei Ritschl hinter seiner Polemik gegen den Begriff des Absoluten steht. Denn tatsächlich handelt es sich für Ritschl bei dieser Polemik nicht eigentlich um einen Grundsatz der religiösen Erkenntnistheorie, sondern vielmehr um einen Grundsatz der philosophischen Erkenntnistheorie. Ritschl selbst hat sich in unmißverständlicher Weise dahin ausgesprochen, daß in dem von den Theologen gebrauchten Begriff des Absoluten letzten Endes das Bestreben zum Ausdruck komme, über das Wesen Gottes unabhängig von seinen aus der Offenbarung erkennbaren Eigenschaften eine Aussage zu tun. Oder anders ausgedrückt: es ist die nach der Philosophie Ritschls unzulässige Unterscheidung zwischen dem Ding und seinen Eigenschaften, welche in der Lehre vom Wesen Gottes als des Absoluten zur Anwendung gebracht wird (vgl. besonders Theologie und Metaphysik, S. 30 ff.). Infolgedessen handelt es sich für Ritschl bei dem Begriff des Absoluten letzten Endes um die Frage, ob der intellektuelle Faktor in unserem Erkennen, der uns nötigt, von der Wahrnehmung einzelner Wirkungen zu dem Begriff des Dinges fortzuschreiten, auf dem Gebiete des religiösen Erkennens eine Rolle spiele. Und diese Frage verneint Ritschl, weil er sie — infolge seines falschen Verständnisses der Kantischen Erkenntnistheorie (vgl. meinen „Gedankengang der Kritik der reinen Vernunft"[2], S. 20 ff.) — auch für das empirische Erkennen verneint.

Wirft man nun aber die Frage auf, was aus diesem philosophischen Interesse Ritschls bei Kaftan geworden ist, so wird man zunächst die Beobachtung machen können, daß allerdings in den kritischen Bemerkungen, welche Kaftan der hergebrachten Gotteslehre widmet, die Erinnerung an die Gedanken Ritschls leise an-

klingt. Insbesondere in der Kritik der Lehre von den Eigenschaften Gottes finden sich gelegentliche Notizen, in denen Kaftan darauf hinweist, daß die Gotteserkenntnis des Glaubens es nicht „mit Gott, wie er an sich ist, sondern mit dem Gott der Offenbarung" zu tun habe (S. 154). Und ebenso findet sich einmal auch im Anschluß an die Behauptung, daß die hergebrachte Lehre von den Eigenschaften Gottes als rationale Erkenntnis gemeint sei, die offenbar im Sinne der Verwerfung gemeinte Erklärung: „es ist die Schulfrage nach dem Ding und seinen Eigenschaften, bzw. nach Substanz und Akzidenz, die dahinter steckt" (S. 156). Aber nachdem mit diesen Andeutungen der Eindruck erweckt worden ist, als ob Kaftan ebenso wie Ritschl die Unterscheidung zwischen dem Wesen und den Eigenschaften Gottes für einen Fehler der überlieferten Gotteslehre halte, fährt dann Kaftan zur Ueberraschung des Lesers fort, indem er auch seinerseits dieser Unterscheidung sich bedient: „es ist aber zweckmäßig, dabei zwischen Gottes Wesen und Eigenschaften zu unterscheiden, eins nach dem anderen zu behandeln" (S. 164). Freilich fügt er dann sogleich hinzu: „nicht als sollte hier die Schulfrage nach dem Ding und seinen Eigenschaften auch nur angerührt werden; . . . aber eben aus dem Glauben läßt sich jene Unterscheidung zwanglos ableiten" (ib.). Indessen an diesem Punkte wird man nun aufs entschiedenste gegen das von Kaftan auch sonst geübte Verfahren, alle wissenschaftlichen Probleme, welche aus der dogmatischen Arbeit entspringen, durch den Rückgang auf den Glauben beiseite zu schieben, protestieren müssen. Es gehört in der Tat kein besonders großes Maß von wissenschaftlicher Einsicht dazu, um es zu begreifen, daß die Unterscheidung von Wesen und Eigenschaften immer nur auf dem Wege philosophischen Nachdenkens bestimmt und immer nur auf den Inhalt der Glaubenserkenntnis als ein philosophisches Schema übertragen, aber niemals aus dem Glauben „zwanglos" abgeleitet werden kann. Zur Bestätigung dieser Behauptung braucht man nur auf die Formel zu verweisen, in der Kaftan selbst den Unterschied von Wesen und Eigenschaften Gottes zum Ausdruck bringt. Diese Formel lautet nämlich folgendermaßen:

„Wesensprädikate Gottes sind solche, die wir immer denken, wenn wir Gott dem Glauben entsprechend denken. Gottes Eigenschaften dagegen sind solche Prädikate, die auf eine bestimmte Beziehung Gottes achten, aber nicht notwendig in jedem christlichen Gedanken von Gott enthalten sind" (S. 164). Die Unterscheidung zwischen notwendigen und zufälligen Momenten im Gottesbegriff wird man aber schwerlich als eine aus dem Glauben abgeleitete Erkenntnis ansehen können; diese Unterscheidung behält vielmehr auch dann, wenn sie auf den Gottesbegriff angewendet wird, ihre logisch-erkenntnistheoretische Bedeutung. Und infolgedessen ist es auch nur eine Selbsttäuschung Kaftans, wenn er sich gegen die Meinung verwahrt, als ob damit „die Schulfrage nach dem Ding und seinen Eigenschaften auch nur angerührt werden" solle. Ritschl würde jedenfalls diese Unterscheidung einer Erkenntnis Gottes, welche gegenüber seiner konkreten Betätigung gleichgültig bleibt, und einer Erkenntnis Gottes, welche auf seine konkrete Betätigung sich bezieht, für den deutlichsten Ausdruck der von ihm bekämpften Zerteilung der Gotteslehre in einen rein rationalen und einen spezifisch christlichen Teil gehalten haben.

Der Mangel der Kaftanschen Lehre vom Absoluten besteht demgemäß darin, daß er über das eigentliche Motiv der Polemik Ritschls gegen diesen Begriff nicht klar geworden ist. Wie ihm die Abneigung Ritschls gegen den Begriff des Absoluten nur eine Marotte Ritschls zu sein scheint, so fehlt ihm auch das Verständnis für den Zusammenhang, welcher zwischen diesem Begriff und der erkenntnistheoretischen Ablehnung des Dingbegriffs bei Ritschl besteht. Infolgedessen kann Kaftan auch beides, den Begriff des Absoluten (§ 16) und das Wesen Gottes (§ 17), als zwei voneinander getrennte Probleme der Gotteslehre behandeln. Dagegen wird die von Ritschl in den Vordergrund geschobene schwierige Frage nach dem metaphysischen Charakter der religiösen Erkenntnis von Kaftan völlig ignoriert. Denn wenn Kaftan auf die Alternative, ob wir im Glauben das an sich seiende Wesen Gottes oder nur die Offenbarung des göttlichen Wesens in der Beziehung zur Welt erkennen, mit der Bemerkung antwortet, daß es ein

hinter der Offenbarung liegendes, an sich seiendes Wesen Gottes nicht gibt, daß aber Gott sein ewiges Wesen in der Offenbarung zur Erkenntnis darbiete (S. 183f.), so ist damit die Frage, um die es sich handelt, verschoben. Der entscheidende Punkt, auf den es ankommt, ist vielmehr der, ob wir ein Recht haben, in analoger Weise zu der Unterscheidung des Dinges und seiner Eigenschaften einen Unterschied zwischen dem Wesen Gottes und seinen Eigenschaften zu machen. Wenn dieser Unterschied eine sachliche Bedeutung hat, dann ist jedenfalls die Erkenntnistheorie Ritschls mit ihrem rein phänomenalistischen Charakter falsch. Und die Folge davon würde dann die sein, daß auch der spekulative Charakter der Gotteslehre nicht mehr unter das Verwerfungsurteil Ritschls gestellt werden könnte. Nun besteht aber die Eigentümlichkeit der Theologie Kaftans darin, daß Kaftan, obgleich er grundsätzlich zu der Erkenntnistheorie Ritschls sich bekennt, dennoch von der Neigung zum spekulativen Erkennen nicht ganz frei ist. Infolgedessen ist es auch begreiflich, daß diese Vermischung der für Ritschl so fundamentalen Gegensätze ihm das Verständnis der eigentlichen Absichten Ritschls unmöglich macht. Und so kommt es dann, daß er zwar in seiner Kritik der überlieferten Gotteslehre die Gedanken Ritschls reproduziert, in der positiven Darstellung der Gotteslehre dagegen nicht bloß die Unterscheidung zwischen Wesen und Eigenschaften Gottes wieder einführt, sondern auch mit Hilfe der Spekulation den Begriff des Absoluten gewinnt. Nur daß freilich bei Kaftan nicht das Denken, sondern der Wille, der in seinem Streben nach Befriedigung immer nur relativ sein Ziel erreicht und immer nur relativen Widerstand findet (!), das Absolute als höchstes Gut und als höchste Macht „setzt“ (S. 167). Indessen ob nun die Idee des Absoluten aus dem Intellekt, der nach Kaftan diese Idee eigentlich überhaupt nicht kennt (ib.), oder aber aus dem Willen stammt, — sobald wirklich Ernst damit gemacht wird, daß dies Absolute gegenüber der Welt der relativen Dinge „ein der Art nach anderes“ sein soll (S. 168), läßt sich der spekulative Charakter dieser Idee nicht mehr bestreiten: im schärfsten Gegensatz zu Ritschl wird damit

dem religiösen Erkennen die Fähigkeit zugesprochen, über die bloße Erscheinungswelt hinauszudringen und über Gott solche Aussagen zu tun, welche sich nicht mehr bloß auf sein Wirken beziehen.

Genau dieselben Schwierigkeiten, um die es sich bei dem Begriff des Absoluten handelt, kehren dann übrigens auch in der Lehre von der Welt beim Begriff der Schöpfung wieder. Denn daß auch der Schöpfungsbegriff ein Moment rationalen Denkens in sich schließt, geht auch aus der Erörterung dieses Begriffs, wie sie bei Kaftan sich findet, mit Deutlichkeit hervor. Dabei mag man immerhin zunächst auf das Zugeständnis, daß der Inhalt des Schöpfungsbegriffs „in jedem religiösen Glauben wiederkehrt" (S. 248), so daß also nach Kaftan auch der Schöpfungsbegriff nicht als etwas spezifisch Christliches angesehen werden kann, kein allzu großes Gewicht legen. Um so mehr aber wird man in den Folgerungen, die Kaftan aus dem Schöpfungsbegriff ableitet, den rationalen Charakter dieses Begriffes erkennen. Denn wenn Kaftan aus der Idee der Schöpfung den Satz gewinnt, daß die Welt ein Ende haben wird und daß sie deshalb auch einen Anfang gehabt hat (ib.), so ist damit zweifellos ein Tatbestand ausgesprochen, der nicht bloß für die persönlichen Interessen des Glaubenden, sondern auch für alles Geschehen in der Welt, eine Bedeutung hat. Wenn wir von einem Anfang und von einem Ende der Welt reden, so sprechen wir damit auch den Gedanken aus, daß die Naturdinge in der Welt einmal nicht gewesen sind und dereinst einmal nicht mehr sein werden. Dieser Gedanke hat aber, wenn wir von seiner Wahrheit überzeugt sind, die Bedeutung einer objektiven Erkenntnis, d. h. einer Erkenntnis, mit der unser Verstand, nachdem der Glaube sie ihm dargeboten hat, genau ebenso rechnen muß, wie mit jeder durch die sinnliche Wahrnehmung dargebotenen Erkenntnis. Anders würde die Sache nur dann liegen, wenn man vom Anfang und Ende der Welt in dem Sinne reden würde, daß der Glaube uns anleitet, die Welt so anzusehen, als ob sie einen Anfang und ein Ende habe, wobei aber ausdrücklich die Entscheidung über den faktischen Tat-

bestand ausgesetzt werden würde. Aber mit dieser kritischen Formel würde die Gewißheit des christlichen Glaubens an Gott, den Schöpfer, zweifellos preisgegeben sein, was jedenfalls den Intentionen Kaftans nicht entsprechen würde.

Anstatt nun aber die Frage nach dem metaphysischen Gehalt des Schöpfungsbegriffs durch eine sorgfältige Analyse dieses Begriffs zu beantworten, nimmt Kaftan auch hier wieder seine Zuflucht zur „Argumentation aus dem Glauben", und das heißt in diesem Fall: zur Psychologie des religiösen Erkennens, indem er auf den engen Zusammenhang zwischen dem praktischen Verhalten des Glaubens und dem Gedanken der Schöpfung hinweist (S. 249). Aber auch hier vermag die Erinnerung an die psychologische Bedeutung der Idee an dem metaphysischen Charakter ihres Inhaltes nichts zu ändern. Denn wenn Kaftan auf der einen Seite meint, daß der die Welt überwindende Glaube nicht ohne den Gedanken, daß Gott die Welt geschaffen hat, zu behaupten sei, so wird damit nur die Unentbehrlichkeit des Schöpfungsbegriffs für den Glauben zum Ausdruck gebracht; aber dieser Satz würde selbstverständlich auch von allen denen anerkannt werden, die der metaphysischen Voraussetzungen des Glaubens nicht entbehren mögen. Und wenn Kaftan auf der anderen Seite sich dahin ausspricht, daß wir nur im Glauben an das durch Christus verbürgte ewige Ziel zu dem Satze, daß Gott die Welt geschaffen hat, zu gelangen vermögen, so wird die Bedeutung dieses Satzes ganz davon abhängen, wie der Zusammenhang zwischen jenem Glauben und diesem Gedanken der Schöpfung im einzelnen näher bestimmt wird. Die Art und Weise aber, wie Kaftan diesen Zusammenhang näher bestimmt, wird schwerlich darüber im Unklaren lassen, daß es sich bei der Argumentation Kaftans nicht, wie er meint, um eine „Argumentation aus dem Glauben" (S. 249), sondern um eine sehr anfechtbare rationale Demonstration handelt. Den Ausgangspunkt dieser Argumentation bildet nämlich die Tatsache, daß der Glaube das ewige Ziel, den von Gott gesetzten Zweck kennt, den der Mensch erreichen soll; und die Folgerung, welche an diese Voraussetzung angeschlossen wird, besteht dann in dem Satze, daß, wenn dies Ziel

verwirklicht werden soll, „die Welt nach Dasein und Beschaffenheit jeden Augenblick schlechthin in Gottes Macht stehen" muß (ib.). Indessen wie wenig es sich bei dieser Argumentation um eine Aussage des Glaubens handelt, geht schon daraus hervor, daß dieser Schluß ein sehr wenig stichhaltiger Schluß ist. Denn warum sollte Gott sein Ziel an den Menschen nicht ebensogut erreichen können, wenn er lediglich der Ordner und Bildner der Welt ist? Da es sich bei seinem Weltzweck um eine sittliche Tatsache handelt, so besteht zwischen diesem Zweck der Welt und ihrem naturhaften Dasein jedenfalls kein innerer Zusammenhang und infolgedessen bleibt der Schluß von dem Weltzweck auf die Schöpfermacht Gottes immer ein unbegründeter Schluß. Aber der christliche Glaube wird auch im Gegenteil ein lebhaftes Interesse daran haben, die Schöpfertat Gottes ebenso wie den Liebeszweck Gottes als einen Erweis der Freiheit Gottes anzusehen. Mit den rationalen Kategorien Zweck und Mittel, mit denen Kaftan nach dem Vorgange Ritschls die Tatsache der Welt aus der Tatsache des Gottesreiches zu deduzieren sucht, werden wir niemals das Verhalten des göttlichen Willens zu messen imstande sein. Ja, man wird sogar noch weiter gehen und die Argumentation Kaftans nicht bloß als einen unzulänglichen, sondern als einen falschen Schluß bezeichnen müssen. Denn wenn Kaftan seine Beweisführung schließlich in den Satz ausmünden läßt, daß die Schöpfung als eine Tat der göttlichen Liebe anzusehen sei, sofern die Gewißheit der Liebe Gottes in Christus zur gewissen Erkenntnis der Schöpfung führe (ib.), so bringt diese Formel deutlich zum Ausdruck, daß die Beziehung der Schöpfung auf den göttlichen Heilszweck zwar die letzte Absicht der Schöpfertätigkeit Gottes zu charakterisieren imstande ist, aber die Tatsache, daß Gott die Welt geschaffen hat, nicht abzuleiten vermag, sondern voraussetzt. Wir können wohl aus der Erkenntnis der Liebe Gottes in Christus das Urteil ableiten, daß, wenn Gott uns nicht bloß in Christus seine Liebe offenbart, sondern uns auch erschaffen hat, die Schöpfung als ein Mittel seiner Liebe gelten kann; aber wir müssen dabei immer die Tatsache, daß Gott uns geschaffen hat, als eine be-

sondere und selbständige Erkenntnis des Glaubens von der Erkenntnis des göttlichen Heilszweckes unterscheiden.

Wenn aber demgemäß auch bei dem Schöpfungsbegriff die vorgebliche „Argumentation aus dem Glauben" nicht geeignet ist, die Bedeutung des rationalen Moments im Glauben prinzipiell verständlich zu machen, sondern nur das Problem, um das es sich handelt, zu verschleiern vermag, so tritt nun auch bei Kaftan die Verlegenheit, in die er durch den Gegensatz seiner antispekulativen und seiner spekulativen Interessen gebracht wird, deutlich genug zutage. Denn wenn doch der Begriff der Schöpfung für Kaftan „eine wirkliche Erkenntnis", ja, „die letzte und höchste Erkenntnis der Welt, die es für Menschen gibt", sein soll (S. 250), so wird man wohl die Frage aufwerfen dürfen, wie sich doch das mit dem Phänomenalismus und Skeptizismus der Ritschlschen Grundlagen verträgt. Aber auf diese Frage hat Kaftan dann nur die rätselhafte Antwort, daß alle derartigen Einwände „insgesamt auf dem erklärlichen Umstande beruhen, daß wir Menschen in keinem Gedanken über das Wirkliche von unserer eigenen Existenz oder der unserer Welt abzusehen vermögen". Und deshalb müsse man allen derartigen Einwänden entgegenhalten, „daß unsere Gedanken nicht das Maß des Wirklichen oder der Wahrheit sind" (ib.). Inwiefern aber mit diesen völlig unverständlichen Allgemeinplätzen das Problem, um das es sich handelt, verständlich gemacht oder gelöst werden soll, ist nicht recht ersichtlich. Die Unklarheit und Unbestimmtheit dieser Sätze ist vielmehr ein deutlicher Beweis dafür, daß die Frage nach der metaphysischen Geltung der religiösen Erkenntnis von den Voraussetzungen dieser Theologie aus nicht beantwortet werden kann. Und zwar ist dabei der prinzipielle Grund dieser Unzulänglichkeit darin zu sehen, daß Kaftan genau ebenso wie die Erneuerer des sogenannten spekulativen Liberalismus das Recht der metaphysischen Aussagen in der Religion durch eine Erörterung über das Zustandekommen dieser Aussagen sichern zu können meint. Denn wie die modernen Vertreter der spekulativen Theologie die Bedenken gegen die Metaphysik dadurch zu überwinden meinen, daß sie die metaphysischen Sätze nicht mehr als das zwingende

Ergebnis des reinen Denkens, sondern nur noch als wahrscheinliche Hypothesen aus der durch die Erfahrungswissenschaften vermittelten Erkenntnis der Welt hinstellen, so glaubt auch Kaftan das Problem dadurch gelöst zu haben, daß er dieselben Aussagen, die als Aussagen des Verstandes verworfen werden müssen, als Aussagen des Glaubens wieder zu Ehren bringt. Aber jedes derartige Verfahren ist um deswillen verfehlt, weil es sich bei der Frage nach der Geltung der metaphysischen Sätze in der Religion um eine Beurteilung des Inhaltes unseres Erkennens handelt. Das Urteil über den Inhalt unseres Erkennens ist aber unter allen Umständen gleichgültig gegen die Art, wie unser Erkennen zustande kommt.

2. Die Eigenschaften Gottes.

Neben dem wissenschaftlichen Problem, welches in dem Begriff des Absoluten gegeben ist, ist für die Gotteslehre die Näherbestimmung der einzelnen Aussagen, welche über Gott getan werden, von wesentlicher Bedeutung. Denn wenn zwar in der Erörterung über den Begriff des Absoluten das Verhältnis, welches zwischen dem christlichen Glauben und dem rationalen Erkennen besteht, grundsätzlich geregelt wird, so bleibt doch immer noch die Möglichkeit, daß bei der Ausmalung der konkreten Züge des christlichen Gottesgedankens der Einfluß des rationalen Erkennens unbewußt aufs neue in unzulässiger Weise sich geltend macht. Wenn z. B. Gott als Geist oder als Persönlichkeit oder auch als Liebe bezeichnet wird, so sind das alles Ausdrücke, welche uns zunächst aus den Zusammenhängen des natürlichen Lebens bekannt sind und deren Bedeutung infolgedessen zunächst durch ihre Verwendung auf dem Gebiet des natürlichen Lebens bestimmt wird. Sobald also diese Begriffe auf den christlichen Gottesbegriff angewendet werden, erhebt sich die Frage, ob diese Begriffe geeignet sind, durch die eigentümliche Bestimmtheit des aus der Offenbarung stammenden Gottesbegriffs einen neuen und eigenartigen Inhalt zu gewinnen, oder ob nicht die ihnen im philosophischen Gebrauch anhaftende Bedeutung zu einer Beein-

trächtigung der spezifisch christlichen Gotteserkenntnis führen wird. Infolgedessen wird es aber auch bei den einzelnen Aussagen über Gott sich darum handeln müssen, ob man einen kritischen Maßstab besitzt, von dem aus das Verständnis der Offenbarung gegenüber der rein rationalen Erkenntnis sich abgrenzen läßt und die Eigentümlichkeit des christlichen Gottesglaubens gewahrt werden kann.

Ein Ansatz zur Lösung dieses Problems findet sich nun allerdings auch bei Kaftan insofern, als er es wiederholt mit Nachdruck betont, daß die Analogie des natürlichen Lebens nicht als ausreichendes Erkenntnisprinzip für die Aussagen der christlichen Gotteslehre betrachtet werden könne. Wenn z. B. Gott als Geist bezeichnet wird, so ist das nach Kaftan „nicht ein bloßer Analogieschluß aus dem Wesen des Menschen, daß er [der Mensch], weil er selber Geist und als Geist das Ebenbild Gottes ist, daraus erschließt, daß auch Gott Geist ist“ (S. 173). Die Erkenntnis, daß Gott Geist ist, ist vielmehr aufs engste an das Vorhandensein des christlichen Glaubens gebunden und durch die Praxis des christlichen Glaubens bedingt. Denn „einmal ist die Erkenntnis, daß Gott Geist ist, nur da im Sinn des christlichen Glaubens wirklich vorhanden, wo die Ueberordnung der geistigen Zwecke über das natürlich-sinnliche Dasein in der Selbstbeurteilung durchgeführt und wo der Ueberzeugung nachgelebt wird, daß der Geist die unbedingte Macht über alles Wirkliche ist“; und „andererseits läßt sich eine solche innere praktische Haltung gar nicht ohne die Erkenntnis behaupten, daß Gott Geist ist“ (S. 174). Und ebenso, wenn Gott als Persönlichkeit bezeichnet wird, so ist das wiederum „nicht ein bloßer Analogieschluß“; die Gewißheit dieser Erkenntnis liegt vielmehr darin, „daß wir [nur] durch die Heranbildung zum persönlichen Leben im Reiche Gottes das Absolute inne werden und daraus erkennen, wer und was Gott ist“ (S. 177). Und in genau derselben Weise wird auch bei den Aussagen, daß Gott der Ueberweltliche (S. 180), daß er die Liebe (S. 189), der Heilige (S. 191 f.) und der Allmächtige (S. 194) sei, immer wieder betont, daß diese Aussagen nicht lediglich aus

der Analogie des natürlichen Lebens verstanden sein wollen, sondern immer nur im „Zusammenhang des Glaubens“ ihre spezifisch christliche Bedeutung erhalten.

Die Uebertragung der für das menschliche Leben charakteristischen Prädikate auf Gott wird also von Kaftan nicht ohne Vorbehalt vorgenommen; es läßt sich vielmehr nicht verkennen, daß Kaftan sich ernstlich Mühe gegeben hat, die Rücksicht auf den christlichen Glauben gegenüber diesen zunächst religiös indifferenten Begriffen zur Geltung zu bringen. Auf der anderen Seite aber wird man sich doch auch dem Eindruck nicht verschließen können, daß die Art, wie Kaftan dies Problem zu lösen sucht, nicht zum Ziele führt. Die Erwägungen, welche Kaftan im Hinblick auf die einzelnen Prädikate des Gottesbegriffs anstellt, lassen sich nämlich in den allgemeinen Satz zusammenfassen, daß die christliche Vorstellung von Gott niemals bloß als das Ergebnis einer rein verstandesmäßigen Reflexion gelten kann, daß vielmehr die christliche Vorstellung von Gott als ein lebendiger, innerer Besitz immer nur da möglich ist, wo ein bestimmtes praktisches Verhalten ihr entspricht. Nun wird man allerdings an der Richtigkeit dieses Satzes nicht zweifeln können; diese Erinnerung wird vielmehr notwendigerweise berücksichtigt werden müssen, sobald es sich um die psychologische Eigenart des christlichen Glaubens handelt. Dagegen ist dieser Hinweis auf den Zusammenhang der christlichen Gotteserkenntnis mit der Praxis der Frömmigkeit gänzlich bedeutungslos, sobald es sich darum handelt, an den inhaltlichen Merkmalen des Gottesbegriffs den spezifisch christlichen Charakter nachzuweisen. Die Frage nach der Bedeutung, welche die christliche Gottesvorstellung in psychologischer Beziehung für das Leben des Einzelnen hat, hat mit der Frage nach den Merkmalen, an denen der Inhalt der Gottesvorstellung als christlich legitimiert werden kann, gar nichts zu tun. In der Gotteslehre aber handelt es sich nicht um die Untersuchung der Erlebnisse, welche in meinem Bewußtsein sich vollziehen, wenn ich an Gott glaube, sondern um die Darlegung des Inhaltes, der das eigentümliche Gepräge der christlichen Vorstellung von Gott bestimmt.

Es ist deshalb auch nicht überraschend, daß die Ausführungen, in denen Kaftan die genannten Prädikate des Gottesbegriffs näher bestimmt, durchaus auf der Höhe von philosophischen Erkenntnissen sich halten. So sehr Kaftan auch bestrebt ist, die spezifisch christliche Gotteserkenntnis zum Gegenstand der Gotteslehre zu machen, so können doch seine Darlegungen schwerlich als wissenschaftliche Interpretation dessen, was die Eigentümlichkeit des christlichen Gottesglaubens ausmacht, angesehen werden.

Mit voller Deutlichkeit tritt das schon bei der Erörterung über den geistigen Charakter Gottes zutage. Denn wenn Kaftan ebenso wie Ritschl den Begriff des Geistes dadurch zu bestimmen sucht, daß er ihn der natürlich-materiellen Welt entgegensetzt und von der „Ueberordnung der geistigen Zwecke über das natürlich-materielle Dasein" redet (S. 173), so wird damit lediglich der psychologische Dualismus von Sinnlichkeit und Intellekt (νοῦς) in einen metaphysischen Dualismus umgewandelt. Die klassischen Repräsentanten dieser Auffassung sind aber unter den griechischen Philosophen und unter den aristotelischen Theologen des Mittelalters zu suchen (vgl. Kaftan selbst S. 283: der „hellenische Gegensatz von Geist und Materie"). Für den christlichen Gottesbegriff dagegen ist es gerade von charakteristischer Bedeutung, daß das geistige Wesen Gottes (πνεῦμα) nicht durch die Reflexion auf einen in einer bestimmten Sphäre der Welt nachweisbaren Gegensatz bestimmt wird, daß vielmehr Gott als Geist der gesamten Kreatur einschließlich des Menschen gegenübergestellt wird. Infolgedessen erweist sich das geistige Wesen Gottes nach der biblischen Auffassung darin, daß Gott der Lebendige und daß er die Wahrheit ist. Die Aussage, daß Gott Geist ist, hat deshalb für den christlichen Gottesbegriff nicht, wie Kaftan meint, die Bedeutung, den überragenden Wert der Kultur als der Gesamtheit der geistigen Zwecke gegenüber der Natur als dem Reich des sinnlichen Lebens zum Ausdruck zu bringen. Die Aussage, daß Gott Geist ist, hat vielmehr im Zusammenhang der Offenbarungsreligion die Bedeutung, den überragenden Wert der Wirklichkeit Gottes gegenüber aller bloß kreatürlichen Wirklichkeit zu bezeichnen.

Es ist deshalb auch im Zusammenhang der christlichen Gotteslehre ganz sinnlos, mit Kaftan zu sagen, die Persönlichkeit Gottes sei „eine nähere Bestimmung seines geistigen Wesens“ (S. 172), als ob der Begriff des geistigen Wesens für sich noch etwas Unbestimmtes wäre, das seinen Inhalt erst von anderswoher gewinnen müßte. Im Zusammenhang der Offenbarungsreligion ist vielmehr das Prädikat des Geistes in der Anwendung auf Gott eine letzte und definitive Aussage, die dem Begriff der Persönlichkeit Gottes durchaus parallel steht und in keiner Weise durch diesen Begriff näher bestimmt werden kann. Wenn aber demgemäß der Begriff des Geistes, wie er in der Offenbarungsreligion zur Anwendung kommt, nach verschiedenen Seiten hin eine ganz andere Tragweite hat als der Begriff des Geistes, mit dem die griechische Philosophie operiert, so wird man auch in der christlichen Gotteslehre nicht, wie Kaftan es tut, an den philosophischen Sprachgebrauch anknüpfen dürfen, sondern vielmehr umgekehrt die wesentliche Differenz zwischen den gleichlautenden Begriffen der Offenbarungsreligion und der Philosophie mit Nachdruck betonen müssen.

Daß aber in der Tat die Aussage über das geistige Wesen Gottes in dem Sinne, wie Kaftan sie bestimmt, nicht in den Rahmen der spezifisch christlichen Gotteslehre gehört, wird auch weiterhin dadurch bestätigt, daß nach Kaftan selbst erst bei der „näheren Bestimmung“ des Prädikates des Geistes durch den Begriff der Persönlichkeit die Gelegenheit sich darbietet, den christlichen Gottesglauben gegen die griechische Philosophie abzugrenzen. Die Aussage, daß Gott Geist ist, hat zunächst nur die ganz allgemeine Bedeutung, das geistige Leben in seinem überragenden Werte gegenüber dem materiellen Dasein zu bezeichnen; infolgedessen ist an dieser Aussage nichts, was nicht auch dem rein philosophischen Erkennen geläufig wäre. Dagegen kommt es nach Kaftan zur Scheidung zwischen der rein philosophischen Erkenntnis des Griechentums und der christlichen Gotteserkenntnis, sobald nun Gott als Persönlichkeit bestimmt und damit auf dem Gebiet des geistigen Lebens der Wille als der überragende Wert gegenüber

dem bloßen Denken proklamiert wird (S. 174). An diesem Punkte betont also Kaftan mit Recht, daß der spezifisch christliche Gottesbegriff gegenüber dem Intellektualismus der griechischen Philosophie sich disparat verhält, sofern das Wesen Gottes für die christliche Auffassung durch die Rücksicht auf den Wert des Willens sich bestimmt. Auf der anderen Seite aber wird man nun doch das Bedenken nicht unterdrücken können, ob es denn für Kaftan möglich sein wird, in dem Begriff der Persönlichkeit die eigenartige Bedeutung des Willens zur Geltung zu bringen, nachdem er mit seiner Interpretation des geistigen Wesens Gottes die grundsätzliche Voraussetzung des griechischen Intellektualismus sich zu eigen gemacht hat. Denn es ist einleuchtend: sobald die Gegenüberstellung von Sinnlichkeit und Intellekt als die grundlegende Formel für das Verständnis des persönlichen Lebens in Anspruch genommen wird, kann der Wille immer nur die Bedeutung einer sekundären Funktion haben. Wenn der Wert des persönlichen Lebens sich inhaltlich nach dem Dualismus von Natur und Geist bestimmt, so kann demgegenüber der Wille immer nur eine rein formale Größe sein, deren konkreter Inhalt eben aus jenem Dualismus stammt. Und in der Tat ist denn auch für Kaftan genau ebenso wie für die griechische Philosophie und die mittelalterliche Theologie der Wille ein rein formales Vermögen, dessen qualitative Beschaffenheit sich nach dem Verhältnis richtet, in dem der Wille zum Intellekt oder zur Sinnlichkeit steht. Im Anschluß an Ritschl sucht nämlich auch Kaftan das Merkmal des „persönlichen Willens“ in dem Vermögen, Werte zu unterscheiden und Zwecke zu setzen (S. 177). Der rein formale Begriff des Zweckes ist für ihn die Kategorie, welche die Eigenart des persönlichen Willens zum Ausdruck bringen soll. Inwiefern aber in dieser Anwendung des Zweckbegriffs auf den göttlichen Willen eine spezifisch christliche Erkenntnis enthalten sein soll, ist schlechterdings nicht einzusehen. Im Gegenteil: diese Interpretation des Willens verrät lediglich die inferiore Auffassung der antiken Ethik, wie sie im Gegensatz zur Ethik der Reformatoren unter dem Einfluß Schleiermachers in der Ethik des 19. Jahrhunderts wieder modern

geworden ist. Ueber die Unzulänglichkeit dieser Auffassung wird man aber schwerlich im Zweifel sein können, sobald man es begriffen hat, daß der Zweckbegriff immer nur die Anwendung einer Kategorie des Verstandes auf das Gebiet des Wollens darstellt, daß aber die spezifisch ethische Beurteilung des Willens niemals durch die Kategorien des Verstandes erreicht werden kann.

Eben dieselbe Vermischung der christlichen Auffassung mit dem Interesse an der philosophischen Konstruktion tritt dann aber schließlich auch bei der Erörterung Kaftans über dasjenige Prädikat Gottes zutage, in dem nach Ritschl die Summe der christlichen Gotteslehre enthalten ist. Von einer Dogmatik, die mit besonderen Nachdruck den spezifisch christlichen Charakter der Gotteslehre zur Geltung zu bringen sucht, sollte man allerdings erwarten, daß sie wenigstens in ihren Aussagen über das Prädikat der Liebe Gottes von philosophischen Abstraktionen sich frei halten und dem vollen Klang des christlichen Bekenntnisses Gehör geben werde; aber statt dessen münden auch hier wieder die Ausführungen Kaftans in rein rationale Begriffe aus, die in keinem inneren Zusammenhang mit dem christlichen Gottesbegriff stehen.

Die Nötigung, von der Liebe Gottes zu reden, ergibt sich nämlich für Kaftan zunächst aus dem Umstand, daß auch der Begriff der Persönlichkeit ein für sich unbestimmter Begriff ist. Wie der Begriff des Geistes seine „nähere Bestimmung“ durch den Begriff der Persönlichkeit gewinnen sollte, so gewinnt nun der Begriff der Persönlichkeit seine „nähere Bestimmung“ durch den Begriff der Liebe. „Denn wenn der geistige Wille das Wesen der Persönlichkeit ausmacht, so gehört es notwendig zu deren Erkenntnis, daß wir Richtung und Inhalt dieses Willens kennen lernen“ (S. 186). Damit wird also auf der einen Seite bestätigt, daß für Kaftan das Prädikat der Persönlichkeit in der Tat eine rein formale Größe ist, während auf der anderen Seite der logische Charakter in der Abstufung der drei Begriffe Geist, Persönlichkeit und Liebe unverkennbar ist. Ob dabei allerdings wirklich der Uebergang von dem Begriff der Persönlichkeit zum Begriff der Liebe so „notwendig“ ist, wie Kaftan meint, kann

bezweifelt werden. Denn wenn nach Ritschl die Richtung des Willens durch seine Zwecke bestimmt wird, so würde der Inhalt des persönlichen Willens schon durch die Ueberordnung der geistigen Zwecke über das natürlich-materielle Dasein gekennzeichnet werden und infolgedessen die Näherbestimmung des Begriffs der Persönlichkeit durch den christlichen Begriff der Liebe nicht bloß überflüssig, sondern unmöglich sein. Und insofern zeigt sich nun hier, daß die Gotteslehre Ritschls und Kaftans eigentlich mit den Prädikaten des Geistes und der Persönlichkeit abschließen müßte. Denn der formale Begriff des persönlichen Willens schließt sich zwar mit der Idee des der Natur überlegenen Geistes zu einer Einheit zusammen, weil beide Begriffe aus der griechischen Philosophie, d. h. aus der rein rationalen Erkenntnis, stammen. Aber in demselben Maße, als diese beiden Merkmale des Gottesbegriffs miteinander harmonieren, bleibt auch für die christliche Idee der Liebe kein Raum: wir brauchen „die Richtung und den Inhalt" des persönlichen Willens nicht erst kennen zu lernen, nachdem wir bereits gehört haben, daß der persönliche Wille in der Richtung auf die geistigen Zwecke seine Eigentümlichkeit findet.

Aus dieser Zwiespältigkeit in der Anlage der Gotteslehre erklärt es sich dann aber auch, daß der Begriff der Liebe, wie Ritschl ihn bestimmt, seinerseits wieder in lauter formalen Merkmalen aufgeht. Es sind nämlich nach Ritschl vier Merkmale für den Begriff der Liebe von wesentlicher Bedeutung. Erstens: die Liebe bezieht sich auf Personen. Zweitens: die Liebe ist ein in seiner Richtung stetiger Wille. Drittens: die Liebe ist auf die Förderung des Selbstzwecks des Anderen gerichtet. Und viertens: sie nimmt den Selbstzweck des Anderen in den eigenen Selbstzweck auf (Rechtf. u. Vers. III[3], S. 263 f.; Unterricht in der christlichen Religion, S. 11). Von diesen vier Merkmalen kann nun aber nur das dritte in Betracht kommen, wenn es sich darum handelt, die inhaltliche Bedeutung der Liebe klarzustellen. Denn das erste Merkmal umschreibt nur die Sphäre, in der die Liebe vorkommt, und das zweite Merkmal charakterisiert nur das for-

male Verhalten des Willens in der Liebe, während das vierte Merkmal den Begriff der Liebe unter den allgemeinen Begriff des persönlichen Interesses stellt. Wenn man aber eine Antwort auf die Frage haben will, was denn eigentlich ihrem Wesen und Inhalt nach die Liebe sei, so bietet sich nur das dritte Merkmal dar, daß es sich bei ihr um die Förderung des Selbstzweckes des Anderen handelt. Aber damit sind wir auch hier wieder bei dem rein formalen Begriff des Zweckes angelangt. Aber hier ist es nun auch ganz deutlich, wie wenig mit solchen rein formalen Abstraktionen erreicht werden kann. Denn es ist einleuchtend: wenn das Wesen des persönlichen Willens darin bestehen soll, daß er den Selbstzweck des Anderen zum eigenen Selbstzweck macht, so wird damit jeder einzelne Wille angewiesen, seinen Inhalt durch den anderen zu gewinnen. Der eine Wille kreist beständig um den anderen herum, um durch ihn aus seiner bloß formalen Existenz herauszukommen; aber er findet an dem anderen immer nur den Schatten seiner selbst und das gleiche unerfüllbare Streben nach Inhalt und Wirklichkeit. In der Tat hat denn auch Kaftan die Unzulänglichkeit dieser Ritschlschen Definition der Liebe eingesehen: er gibt es zu, daß wir uns mit dieser Argumentation „in einem nicht endenden Zirkel bewegen" würden (S. 187). Aber es ist dann im höchsten Maße charakteristisch, wie er diesen Fehler des Meisters zu korrigieren sucht. Der Gedanke nämlich, daß dieser Fehler in der ganzen Anlage der Gotteslehre Ritschls, nämlich in der ihr zugrunde liegenden rein philosophischen Konstruktion, seinen Grund haben könne, bleibt ihm völlig verborgen. Statt dessen meint er die Schwierigkeit dadurch lösen zu können, daß er einfach jenes dritte Merkmal der Liebe aus der Definition Ritschls herausbricht und nur die übrigbleibenden drei Merkmale für die Definition der Liebe in Anspruch nimmt (ib.). Aber als eine Verbesserung kann das doch nur insofern angesehen werden, als damit der offenkundige Widersinn, in dem die Konstruktion Ritschls sich festfährt, verdeckt wird. Dagegen wird selbstverständlich der rein formale Charakter des Begriffs der Liebe auch so nicht beseitigt. Infolgedessen bleibt für Kaftan, um für den Be-

griff der Liebe einen Inhalt zu gewinnen, nur der Ausweg übrig, auf den Begriff der geistigen Persönlichkeit zurückzugehen: das Selbst, welches Gott kraft seiner Liebe mitteilt, soll sein Wesen als ewiger persönlicher Geist sein (S. 187). Während also der Begriff der Persönlichkeit als ein rein formaler Begriff seiner Näherbestimmung durch den Begriff der Liebe bedarf, gewinnt umgekehrt der Begriff der Liebe durch den Begriff der Persönlichkeit seinen Inhalt! Damit aber schließt sich auch bei Kaftan der Zirkel, dem die rein formale Konstruktion der Gotteslehre mit Notwendigkeit verfallen muß. So sehr Kaftan auch den Grundsatz betont, daß die christliche Gotteslehre der Wirklichkeit des christlichen Gottesglaubens gerecht werden soll, so erweist sich doch der Zwang, den die rationalen Abstraktionen Ritschls auf sein Denken ausüben, als stärker. Der Unterschied zwischen ihm und Ritschl besteht nur darin, daß Ritschl mit entschlossener Energie seine rein formale Konstruktion zu Ende führt, ohne Rücksicht darauf, daß darüber die Wirklichkeit des Lebens zu einem Spiel der Schatten wird, während Kaftan den Widerspruch, in den seine Theorie mit der Wirklichkeit gerät, durch einen heimlichen Kompromiß des logischen Denkens auszugleichen sucht.

Der Gesamteindruck, den man von der Gotteslehre Kaftans bekommt, ist demgemäß keineswegs von der Art, daß man die überlegene Geringschätzung, mit der Kaftan nach dem Vorgange Ritschls von der überlieferten Gotteslehre redet, als sachlich begründet ansehen könnte. Man wird im Gegenteil unter den Dogmatikern seit Schleiermacher wohl kaum einen finden, bei dem man so wenig wie bei Ritschl und Kaftan den Eindruck bekommt, daß das Interesse des christlichen Gottesglaubens die dogmatischen Sätze beeinflußt und gestaltet. Statt dessen sind es vielmehr die blassen Ideen der modernen Philosophie von der Selbständigkeit des geistigen Lebens und dem Selbstzweck der Persönlichkeit, in denen die Gotteslehre Ritschls und Kaftans kulminiert. Das mag nun allerdings für diejenigen, denen der lockere Zusammenschluß dieser Ideen mit dem christlichen Gottesbegriff verborgen bleibt, gerade ein Grund für die beifällige Aufnahme dieser Art von

Theologie sein. Sobald man dagegen die von Ritschl selbst aufgestellten Maßstäbe für die Beurteilung der Gotteslehre anwendet und sich die Frage vorlegt, inwieweit diese Theologie den spezifisch christlichen Charakter der Gotteslehre zur Geltung zu bringen vermag, wird man nur zu dem Ergebnis kommen können, daß tatsächlich der nachteilige Einfluß, den die Ideen Ritschls auf die Gestaltung der Gotteslehre ausgeübt haben, auch in der Gotteslehre Kaftans zu einer Beeinträchtigung und Verkehrung der spezifisch christlichen Gedanken geführt hat.

IV. Die Lehre von der Sünde.

1. Das Ebenbild Gottes.

Für die Lehre Kaftans von der Sünde ist es zunächst charakteristisch, daß er an den von Ritschl aufgestellten Gesichtspunkt anknüpft, wonach der Fehler der kirchlichen Lehre von der Sünde in ihrer Anknüpfung an die Lehre vom Urstand besteht. Nach Ritschl ist das insofern ein Fehler, als damit der „sittliche Zustand, der erst im Christentum für die Menschen möglich ist, schon an den Anfang der Menschengeschichte gelegt und für den naturgemäßen Bestand des menschlichen Wesens erklärt" wird (Rechtf. u. Vers. III[3], S. 313). Die Lehre vom Urstand hat deshalb nach Ritschl keinen anderen Sinn, als daß sie das christliche Lebensideal vorausdatiert. „In dieser Weise aufgefaßt ist der Begriff der iustitia originalis konfessionell wichtig und dogmatisch bedeutsam; damit verglichen ist es gleichgültig, daß kein Grund vorliegt, die ersten Menschen mit diesem Attribute auszustatten" (ib. S. 314). Der Gedanke Ritschls ist also der, daß die Lehre vom Urstand nach ihrer geschichtlichen Bedeutung für die Dogmatik nicht in Betracht kommen kann, daß sie dagegen als der Ausdruck dessen, worin die sittliche Bestimmung des Menschen gesehen wird, verstanden werden muß. An diese Beurteilung der Lehre vom Ur-

stand knüpft nun Kaftan an; aber es geschieht das, indem er den Hinweis auf das christliche Lebensideal, in dem Ritschl einen gewissen Wert dieser Lehre begründet sehen wollte, für den eigentlichen Mangel der kirchlichen Lehre hält. Die Kritik der kirchlichen Lehre stellt sich ihm unter dem Gesichtspunkte dar, daß die Beschreibung des ursprünglichen Zustandes des Menschen zugleich als Erkenntnisprinzip der Sünde in Anspruch genommen wird. Nach der Meinung Kaftans aber ist es „prinzipiell falsch, das Erkenntnisprinzip der Sünde in der Urstandslehre zu suchen, die über die Anfänge der menschlichen Dinge und den Ursprung des Bösen Bescheid geben soll“ (S. 301).

Eine Uebereinstimmung zwischen Ritschl und Kaftan findet also insofern statt, als Kaftan die These Ritschls akzeptiert, daß in der kirchlichen Lehre vom Urstand zugleich eine Aussage über das christliche Vollkommenheitsideal enthalten sei. Aber daneben besteht dann zwischen beiden insofern eine Differenz, als Ritschl in der Form eines kategorischen Urteils die Aussagen über den ursprünglichen Zustand des Menschen für gänzlich wertlos erklärt, um nur mit den in dieser Lehre enthaltenen ethischen Gedanken sich auseinanderzusetzen, während Kaftan in der unberechtigten Verknüpfung dieser beiden Arten von Aussagen den Grund für die Mängel der kirchlichen Lehre sieht und durch den geschichtlichen Nachweis der nachteiligen Folgen, zu denen diese Verknüpfung geführt hat, die Korrektur der kirchlichen Lehre zu rechtfertigen sucht. Das abfällige Urteil über den geschichtlichen Bestand der kirchlichen Lehre, wie es bei Ritschl aus seiner Abweichung von der kirchlichen Lehre folgt, wird infolgedessen bei Kaftan zu einer geschichtlich begründeten Legitimation dieser Abweichung. Aber damit wird dann zugleich auch die Möglichkeit gegeben, die Richtigkeit der von Ritschl aufgestellten These an einem Maßstabe zu messen, der noch nicht durch die persönliche Stellungnahme zu dem Inhalt der kirchlichen Lehre beeinflußt ist: indem der Nachweis geführt wird, daß die Geschichte der kirchlichen Lehre infolge des ihr eigentümlichen Ansatzes zu allerlei Schwierigkeiten und Widersprüchen führt, wird auf dem Wege der immanenten Kritik die Unzuläng-

lichkeit der kirchlichen Lehre dargetan und damit für die eigene Auffassung die Bahn frei gemacht.

Indessen wenn demgemäß die Ausführungen Kaftans als eine notwendige Ergänzung der Auffassung Ritschls gemeint sind, so wird nun um so mehr die Frage sich aufdrängen, ob denn in der Tat das abfällige Urteil über die kirchliche Lehre als ein geschichtlich begründetes Urteil angesehen werden kann. Es ist heutigen Tages kein Geheimnis mehr, daß die von Ritschl geübte und die unter seinem Einfluß stehende Geschichtsforschung in außerordentlich vielen Fällen auf eine dogmatische Konstruktion der Geschichte hinausläuft. Die Vermutung aber, daß es sich bei der von Kaftan dargebotenen Beurteilung der kirchlichen Lehre vom Urstand ebenso verhalte, wird um so eher in Erwägung gezogen werden müssen, als in diesem Falle nachweisbar die dogmatische Abneigung Ritschls gegen die kirchliche Lehre die Voraussetzung und den Ausgangspunkt für die geschichtliche Darstellung dieser Lehre bei Kaftan bildet. Und in der Tat wird man sich dem Eindruck nicht verschließen können, daß der geschichtliche Beweis, den Kaftan zu führen unternimmt, das gesteckte Ziel nicht zu erreichen vermag.

Daß es sich nämlich in Wirklichkeit bei Kaftan um eine tendenziöse Konstruktion der Geschichte handelt, geht schon aus der Erörterung hervor, in der er über den Grund der kirchlichen Lehre vom Urstand sich ausspricht. Mit vollem Recht sieht nämlich Kaftan zunächst den Grund der kirchlichen Lehre darin, daß es sich bei dem überlieferten System der Dogmatik um „eine historisch-genetische Darstellung der großen Weltgeschicke“ handelt (S. 291). Wo der Begriff der Heilsgeschichte anerkannt wird, ist nach Kaftan das Interesse an dieser Lehre allerdings verständlich. Allein da für Kaftan ebenso wie für Ritschl die Idee der Heilsgeschichte im Sinne der kirchlichen Lehre nicht in Betracht kommt, so hält Kaftan es nicht für erforderlich, den Zusammenhang der Lehre vom Urstand mit der Heilsgeschichte weiter ins Auge zu fassen. Aber er begnügt sich dann doch auch nicht damit, das für die kirchliche Lehre tatsächlich maßgebende Motiv einfach beiseite zu schieben, um etwa in der Weise Ritschls die ganze Lehre um dieses

Motivs willen für abgetan zu erklären. Da es ihm vielmehr um ein historisches Urteil über diese Lehre zu tun ist, so sucht er neben jenem ersten ein zweites Motiv und findet dies zweite Motiv, da nach Ritschl alle Verkehrtheiten der kirchlichen Dogmatik in ihrem Zusammenhange mit der griechischen Philosophie ihren Grund haben müssen, in dem „Einfluß, den die Logosspekulation auf das kirchliche System ausgeübt hat". Weil der Mensch durch den Logos, nach seiner Aehnlichkeit und in seinem Bilde, geschaffen worden ist, so wird die in der Schöpfung gesetzte Beschaffenheit des Menschen im Sinne des Ideals verstanden und damit ein Maßstab für die empirische, sündhafte Beschaffenheit des Menschen gewonnen (S. 292). Aber das ist nun in der Tat eine Erklärung, die im höchsten Maße überraschen muß. Denn erstens: wenn, wie Kaftan zugibt, das Interesse an der Heilsgeschichte für die kirchliche Lehre vom Urstand von wesentlicher Bedeutung ist, so sollte man doch eigentlich annehmen, daß alsdann das Motiv dieser Lehre nicht in der Logosspekulation gesucht werden könne. Ist doch nach Kaftans Behauptung für die Logosspekulation gerade dies das Eigentümliche, daß es ihr fernliegt, „der Geschichte grundlegende Bedeutung für das Verständnis der Welt und des Lebens zuzusprechen" (S. 294). Wie aber ist es wohl möglich, das Motiv der kirchlichen Lehre vom Urstand zu gleicher Zeit in dem Interesse an der Geschichte und in dem mangelnden Interesse an der Geschichte zu finden? Und sodann zweitens: wenn der ideale Charakter der ursprünglichen Beschaffenheit des Menschen daraus folgt, daß der Mensch nach der Aehnlichkeit und in dem Bilde des Logos geschaffen ist, so würde doch die Argumentation Kaftans nicht bloß gegen die kirchliche, sondern auch gegen die biblische Auffassung in Anspruch genommen werden müssen. Denn wenn allerdings der Unterschied für Kaftan darin zu bestehen scheint, daß nach der biblischen Auffassung der Mensch zwar nicht nach dem Bilde des Logos, wohl aber nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, so bleibt doch das Bild Gottes genau ebenso wie das Bild des Logos ein idealer Maßstab, so daß also auch für die biblische Auffassung die Beschreibung

des ursprünglichen Zustandes zugleich die Bedeutung eines Ideals der Vollkommenheit haben müßte. Man wird infolgedessen nicht leugnen können, daß diese Argumentation Kaftans selbst im Zusammenhange seines Denkens nicht zu überzeugen vermag. Aber dazu kommt dann außerdem, daß Kaftan auch mit dieser brüchigen Beweisführung tatsächlich nicht erreicht, was er erreichen will. Während er nämlich zeigen will, daß die auf der Logosspekulation ruhende Lehre vom Urstand notwendigerweise zu einer Lehre von der sittlichen Vollkommenheit werden muß, macht er es schließlich der kirchlichen Lehre zum Vorwurf, daß es sich bei ihr um eine „Verschiebung" des Vollkommenheitsideals handle, sofern das, was anerschaffen ist, nicht eigentlich sittliche Vollkommenheit sein kann (S. 292). Aber wenn demgemäß die Identifizierung der Lehre vom Urstand mit der Lehre von der sittlichen Vollkommenheit durch die Logosspekulation nicht begründet werden kann, sondern ausgeschlossen wird, was für einen Sinn hat es dann, für den vermeintlichen Fehler der Kirchenlehre, der in der Identifizierung jener beiden Lehren bestehen soll, den vorgeblichen Einfluß der Logosspekulation in Anspruch zu nehmen?

Nicht minder unzulänglich als die prinzipielle Beurteilung der kirchlichen Lehre ist dann aber auch der geschichtliche Ueberblick über die einzelnen Phasen der Entwickelung, welche die kirchliche Lehre vom Urstand durchgemacht hat.

Was nämlich zunächst die Lehre der griechischen Kirche vom Urstand betrifft, so gibt Kaftan selbst zu, daß in ihr von einer Verknüpfung der Lehre vom Urstand mit dem sittlichen Ideal der Vollkommenheit nicht die Rede sein könne. Die Eigentümlichkeit der griechischen Lehre bestehe vielmehr darin, daß sie den Fall Adams lediglich als eine „religiöse, metaphysische Katastrophe" ansieht, während dagegen bei der Beurteilung des sittlichen Lebens die Reflexion auf den Anfang der Menschengeschichte keine Rolle spielt (S. 293). Der Einfluß der Logosspekulation macht sich also gerade bei der griechischen Theologie noch nicht in der Weise geltend, daß der von Ritschl gerügte Fehler der kirchlichen Lehre auf sie zurückgeführt werden könnte; im Gegenteil, die griechische Lehre

vom Urstand bietet das gerade Gegenteil dessen dar, was Kaftan an der kirchlichen Lehre auszusetzen hat. Ihre Bedeutung besteht vielmehr darin, daß sie lediglich als ein Ausdruck der heilsgeschichtlichen Betrachtung sich darstellt und daß infolgedessen die in der Lehre vom Urstand enthaltenen Aussagen über Adam in Beziehung zur Christologie gesetzt werden. Indessen da trotzdem auch die griechische Lehre unter das über die kirchliche Anthropologie gefällte allgemeine Urteil gestellt werden soll, so kann diese heilsgeschichtliche Bedeutung der Lehre vom Urstand auch hier für Kaftan kein Interesse haben. Statt dessen wird auch hier einfach dekretiert, daß der Parallelismus zwischen Adam und Christus, der selbstverständlich nicht in den bekannten Stellen der Schrift, sondern in der Logosspekulation begründet sein soll, für die Anthropologie insofern eine Bedeutung gewinne, als die ursprüngliche Ausrüstung des Menschen mit dem Logos durch den Fall Adams verloren gegangen, durch die Menschwerdung des Logos jedoch wieder erreichbar geworden ist (S. 294). Inwiefern allerdings die „ursprüngliche Ausrüstung" des Menschen durch den Fall Adams verloren gegangen sein kann, wenn doch, wie Kaftan vorher bemerkt hat, der Fall Adams eine lediglich für die Geschicke der Menschheit entscheidende Katastrophe gewesen ist, durch welche der Zustand der menschlichen Natur nicht berührt worden ist, bleibt völlig unklar.

Günstiger scheint dagegen die Sache in der römisch-katholischen Anthropologie zu liegen. In der Lehre Augustins wird die sittliche Korruption des Menschengeschlechtes als Folge des Falles angesehen und insofern also die sittliche Beurteilung des Menschen mit der Lehre vom Urstand in Verbindung gebracht. Ja, Kaftan sieht sogar in dieser Verknüpfung der sittlichen Beurteilung mit der Lehre vom Urstand einen wesentlichen Fortschritt im Verständnis des Christentums, sofern dadurch der in der griechischen Kirche verkannte Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit zur Geltung gebracht wird (S. 294). Indessen mit diesem allgemeinen Satz, daß in der römischen Lehre die dem Christentum eigentümliche Verbindung von Religion und Sittlichkeit beachtet wird, ist nun doch noch nicht erwiesen, daß die Lehre vom Urstand für die

römische Theologie als Erkenntnisprinzip der Sünde in Betracht kommt. Infolgedessen fährt Kaftan fort und behauptet, die abendländische Lehre „involviere" den Gedanken, daß Adam sittliche Vollkommenheit besaß. Diesen Gedanken muß die abendländische Lehre „involvieren"; denn „nur wenn das bestimmt gesagt wird, bringt sie wirklich die dem Evangelium entsprechende Bedeutung des Sittlichen zur Anerkennung": „ist Adams Vollkommenheit keine sittliche, dann ist auch die Sünde keine wirklich sittliche Korruption, was sie nach christlicher Erkenntnis doch ist". Und nachdem damit die abendländische Lehre dahin gebracht worden ist, das zu sagen, was sie nach Kaftan sagen soll, zieht Kaftan triumphierend den Schluß: also leidet die abendländische Lehre an einem „inneren Widerspruch"; denn die sittliche Vollkommenheit kann ihrem Begriff nach nicht etwas Anerschaffenes sein (S. 295). Aber diese ganze Argumentation Kaftans hat nur leider das Mißliche, daß sie mit den konkreten Aussagen der römischen Lehre vom Urstand sich schlechterdings nicht verträgt. Denn wenn anerkanntermaßen die besondere Eigentümlichkeit der römischen Lehre darin besteht, daß sie den ursprünglichen Zustand der Vollkommenheit nicht in der dem Menschen anerschaffenen Natur, sondern in dem übernatürlichen Gnadenbeistand des heiligen Geistes begründet sein läßt, so wird damit aufs allerdeutlichste ausgesprochen, daß von einer anerschaffenen sittlichen Vollkommenheit nicht die Rede sein kann. Die Bedeutung der katholischen Lehre vom Urstand besteht statt dessen vielmehr darin, daß sie das sittliche Leben ebenso wie die Gemeinschaft mit Gott als ein jenseits des natürlichen Lebens liegendes Gebiet charakterisieren will. Infolgedessen enthält die römische Lehre vom Urstand zwar eine Aussage über den Abstand, der auch bei Adam vor dem Falle zwischen der natürlichen Beschaffenheit des Menschen und der sittlichen Vollkommenheit liegt; aber indem das Interesse an der Lehre vom Urstand in der Betonung dieses Dualismus zwischen dem Natürlichen und dem Sittlichen sich erschöpft, ist es ganz unmöglich, in der Lehre vom Urstand den Maßstab des sittlichen Ideals zu finden.

In der reformatorischen Lehre wird dann allerdings dieser Dualismus zwischen dem Natürlichen und dem Sittlichen wieder aufgehoben. Und insofern könnte man nun erwarten, daß wenigstens in der reformatorischen Lehre die Beschreibung der ursprünglichen Beschaffenheit des Menschen zugleich als Beschreibung des Ideals der sittlichen Vollkommenheit in Betracht käme. Und in der Tat scheint auch in dem Satz, daß die durch die Gottesebenbildlichkeit des Menschen (imago Dei) ermöglichte Vollkommenheit Adams (iustitia originalis) zum natürlichen Wesen des Menschen hinzugehöre, ein derartiger Gedanke enthalten zu sein. Zuerst nämlich ergibt sich, wie Kaftan meint, aus diesem Satz die Folgerung, „daß die von Gott gewollte Vollkommenheit des Menschen in den gewöhnlichen Formen dieses Lebens und mit den bei seiner Schöpfung dem Menschen eingepflanzten Kräften verwirklicht werden soll“ (S. 297). Und zum zweiten hat die Identifizierung der ursprünglichen Vollkommenheit mit der Natur des Menschen zur Folge, daß auch die Sünde als ein Verderben angesehen wird, „das den Menschen in seinem innersten Wesen ergriffen und verändert hat“ (S. 298). Da aber auf der anderen Seite die evangelische Lehre vom Urstand zugleich auch die Beschreibung der anerschaffenen Gottesebenbildlichkeit des Menschen sein soll, so entsteht auch hier wieder der Widerspruch, daß der ursprüngliche Zustand Adams ein Zustand sittlicher Vollkommenheit sein soll und daß doch tatsächlich die sittliche Vollkommenheit niemals etwas Anerschaffenes sein kann. Und so gewinnt es allerdings den Anschein, als ob wenigstens die evangelische Lehre vom Urstand den von Ritschl und Kaftan gegen die kirchliche Lehre erhobenen Vorwurf zu rechtfertigen geeignet sei.

Indessen trotzdem wird man auch hier die Richtigkeit der Kaftanschen Beweisführung keineswegs anerkennen können. Die ganze Argumentation scheitert vielmehr von vornherein an der von Kaftan zu wiederholten Malen betonten Tatsache, daß die reformatorische Lehre vom Urstand sich grundsätzlich der überlieferten Form der kirchlichen Lehre angeschlossen hat. Wenn nun aber trotzdem in der Beurteilung des Sittlichen ein so fundamentaler

Unterschied zwischen der römischen und der reformatorischen Auffassung bemerkbar ist, so folgt daraus, daß dieser Unterschied nicht in dem der Lehre vom Urstand eigentümlichen Schema, sondern anderswo seinen Grund haben muß. „Die Reformation hat", wie Kaftan selbst sagt, „uns nach der Schrift sowohl ein anderes Vollkommenheitsideal als eine andere vertiefte Erkenntnis der Sünde gebracht", und weil das nun, wie Kaftan meint, „die für die Urstandslehre entscheidenden Momente" sind, so muß nach dieser neuen sittlichen Erkenntnis der Reformation eine „Umbildung" der Lehre vom Urstand erfolgen (S. 297). Aber wenn das richtig ist, dann ist das Verhältnis, welches zwischen der Lehre vom Urstand und dem sittlichen Ideal besteht, von ganz anderer Art, als Kaftan behauptet. Denn alsdann ist nicht die Lehre vom Urstand der Maßstab, an dem das sittliche Erkennen gemessen wird, sondern umgekehrt das sittliche Ideal der maßgebende Faktor für die konkrete Gestaltung der Lehre vom Urstand. Man mag alsdann immerhin den Zusammenhang betonen, der zwischen der Lehre vom Urstand und dem sittlichen Ideal stattfindet, trotzdem wird in der Beschreibung des sittlichen Ideals nicht das entscheidende Motiv, sondern nur ein beiläufig sich geltend machendes Moment der Lehre vom Urstand gesehen werden können, während andererseits die Idee der sittlichen Vollkommenheit, welche ihren umgestaltenden Einfluß auf die Lehre vom Urstand ausüben soll, auch unabhängig von der Lehre vom Urstand gewonnen werden muß.

Dazu kommt außerdem, daß auch der Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit, von dem die reformatorische Lehre redet, sich durchaus nicht, wie Kaftan voraussetzt, mit der Idee der sittlichen Vollkommenheit deckt. Soweit nämlich überhaupt der soeben konstatierte Zusammenhang zwischen der Beschreibung der ursprünglichen Vollkommenheit und der Beurteilung des sittlichen Lebens stattfindet, handelt es sich offenkundig nur um einzelne Beziehungen, unter denen das Sittliche ins Auge gefaßt werden kann. Denn es ist zweifellos, daß weder der zuerst angeführte Satz Kaftans, der im Gegensatz zu dem römisch-katho-

lischen Dualismus zwischen Natur und Sittlichkeit den engen Zusammenhang beider Gebiete betont, noch auch der andere Satz, der die Sünde als eine Korruption des ganzen menschlichen Wesens begreifen lehrt, das sittliche Ideal in erschöpfender Weise zu bestimmen vermag. Es ist vielmehr einleuchtend, daß, wenn lediglich jene beiden Sätze Kaftans die ethische Tragweite der Lehre vom Urstand zum Ausdruck bringen, daß alsdann durch die Lehre vom Urstand nur eine sehr unvollständige Kenntnis der reformatorischen Auffassung vom Sittlichen vermittelt wird. Der Hinweis auf den Zusammenhang des Sittlichen mit dem Natürlichen kann ebensowenig wie der Hinweis auf den Umfang und die Größe des Sündenverderbens es überflüssig machen, daß das Sittliche, um dessen Zusammenhang mit dem Natürlichen und um dessen Bedeutung für das menschliche Leben es sich handelt, nach seinen begrifflichen Merkmalen bestimmt wird. Und umgekehrt: wie das ethische Interesse, mit dem die Lehre vom Urstand es zu tun hat, nur einzelne Beziehungen, in denen das Sittliche steht, berührt, so wird auch die Vollkommenheit, von der die Lehre vom Urstand redet, durch den Hinweis auf dieses ethische Interesse nicht in zutreffender Weise charakterisiert werden können. Man braucht in dieser Beziehung nur daran zu erinnern, daß die Reflexion auf die sittliche Leistungsfähigkeit Adams nur einen Ausschnitt aus der Erörterung über die ursprüngliche Vollkommenheit ausmacht. Auf der einen Seite ist diese sittliche Leistungsfähigkeit nur eine Folgerung, die sich aus der dem Menschen nach seinem vernünftigen Wesen möglichen Gemeinschaft mit Gott ergibt; und auf der anderen Seite gehören zu der ursprünglichen Vollkommenheit außer jener sittlichen Leistungsfähigkeit auch solche Vorzüge, die, wie z. B. die Unsterblichkeit des Leibes und die Herrschaft über die unvernünftige Kreatur, mit sittlicher Vollkommenheit gar nichts zu tun haben. Sobald man nun aber diese Aussagen berücksichtigt und damit die vollständige Beschreibung der ursprünglichen Vollkommenheit ins Auge faßt, wird es ganz deutlich, wie unhaltbar die von Ritschl und Kaftan vertretene Beurteilung der kirchlichen Lehre vom Urstand ist. Denn es versteht sich ja von

selbst, daß z. B. der Hinweis auf die Unsterblichkeit des Leibes niemals als Beschreibung des sittlichen Lebensideals angesehen werden kann. Die Unsterblichkeit des Leibes ist ganz gewiß nicht etwas, was durch den Willen des Menschen verwirklicht werden kann. Indem aber die von Ritschl und Kaftan verfochtene Theorie nur einzelne Aussagen der kirchlichen Lehre zu berücksichtigen vermag und dem übrigen Inhalt der kirchlichen Lehre verständnislos gegenübersteht, beweist sie, daß sie den Blick für das eigentliche Motiv dieser Lehre nicht gewonnen hat. Der Umstand aber, daß jene sittliche Leistungsfähigkeit des Menschen genau ebenso wie die Vollkommenheit seiner leiblichen Natur nur eine Folgerung aus der religiösen Vollkommenheit, d. h. aus der vollkommenen Gemeinschaft des Menschen mit Gott, ist, erinnert abermals daran, daß es sich bei der Lehre vom Urstand überhaupt nicht um ein ethisches, sondern um ein religiöses Problem handelt. Das Interesse an der sittlichen Leistungsfähigkeit des Menschen kommt nur in sekundärem Maße in Betracht, sofern nach der reformatorischen Auffassung der Zustand des religiösen Lebens zugleich den Zustand des sittlichen Lebens bedingt; aber das eigentliche Problem, um das es sich bei der Lehre vom Urstand handelt, besteht in der Frage, wie es möglich ist, daß das schöpferische Wirken Gottes sein heilsgeschichtliches Wirken auf der einen Seite möglich und auf der anderen Seite notwendig macht. Für Kaftan allerdings ist dies religiöse Verständnis der Lehre vom Urstand, das, wie auch er zugibt, seine ganze Argumentation hinfällig machen würde (S. 300), um deswillen ausgeschlossen, weil für ihn der durch die Reformatoren hergestellte Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit darin besteht, „daß die Teilnahme an der sittlichen Entwickelung der in Gottes ewigem Wesen selbst begründete Weg zu Gott ist“ (S. 301). Indessen wenn damit das Urteil der Reformatoren in sein Gegenteil verkehrt und die sittliche Vollkommenheit zur Bedingung der religiösen Gemeinschaft gemacht wird, so ist das nur eine Bestätigung dafür, daß das abfällige Urteil, welches Kaftan über die kirchliche Lehre vom Urstand ausspricht, nicht in der formalen Unzulänglichkeit dieser

Lehre seinen Grund hat, sondern in der Differenz, welche zwischen der kirchlichen Lehre und der Ritschlschen Theologie im Hinblick auf die grundlegende Beurteilung der christlichen Religion besteht.

Die Ergebnisse, zu denen Kaftan bei seiner Kritik der kirchlichen Lehre gelangt, sind demgemäß von der Art, daß man zwar nicht von der Richtigkeit der von Ritschl aufgestellten These überzeugt, wohl aber über die dieser These zugrunde liegenden dogmatischen Voraussetzungen unterrichtet wird. Und insofern wird es nun in diesem Abschnitt besonders deutlich, daß die historische Untersuchung, welche Kaftan der Darlegung seiner eigenen Gedanken vorauszuschicken pflegt, nicht von wesentlicher Bedeutung für die Entwickelung seiner dogmatischen Gedanken ist, daß vielmehr umgekehrt die dogmatischen Gedanken Kaftans die historische Konstruktion maßgebend beeinflussen. Da die moderne Theologie mit besonderem Stolz ihrer geschichtlichen Einsicht sich rühmt und in der historischen Methode den alleinigen Weg zur Erkenntnis der Wahrheit zu besitzen meint, so muß natürlich eine Dogmatik, welche der modernen Wissenschaft entsprechen will, dem historischen Interesse Rechnung tragen und in der historischen Untersuchung das Fundament ihrer Sätze gewinnen. Und das hat dann allerdings auch den Vorteil, daß nicht bloß der dürftige Inhalt der positiven Aussagen dieser Dogmatik verdeckt, sondern zugleich auch der unhistorische Charakter dieser Theologie, der in der Preisgabe der dem historischen Christentum eigentümlichen Gedanken besteht, verschleiert wird. Aber trotzdem läßt doch die Monotonie, mit der immer wieder das Bild der Geschichte den einseitigen Ideen der Ritschlschen Theologie angepaßt wird, nicht darüber im Zweifel, daß es um der Wahrheit und um der Klarheit willen besser gewesen wäre, wenn Kaftan sich darauf beschränkt hätte, den Zusammenhang der Gedanken, die den positiven Inhalt seiner Dogmatik ausmachen, rein thetisch zur Darstellung zu bringen.

In den positiven Aussagen, welche Kaftan der Lehre vom Urstand widmet, treten jedenfalls die für Kaftan maßgebenden Gesichtspunkte viel deutlicher zutage, als das in der Kritik der

kirchlichen Lehre der Fall ist. Und zwar gilt das sowohl im Hinblick auf die Bedeutung, welche die Lehre vom Urstand im Zusammenhang des dogmatischen Systems hat, als auch im Hinblick auf den konkreten Inhalt dieser Lehre.

Wenn nämlich in der Kritik der kirchlichen Lehre zu wiederholten Malen die Andeutung sich findet, daß letzten Endes die Abneigung gegen die heilsgeschichtliche Betrachtung der Grund für die Ablehnung der kirchlichen Lehre ist, so wird das nun in den positiven Ausführungen über die Lehre vom Urstand nachdrücklich bestätigt. Merkwürdigerweise verzichtet nämlich Kaftan keineswegs, wie man nach seiner Kritik der kirchlichen Lehre anzunehmen geneigt ist, auf jede Aussage über die ursprüngliche Beschaffenheit des Menschen; in direktem Gegensatz zu der seinen kritischen Darlegungen zugrunde liegenden These meint er vielmehr bei der positiven Entwickelung seiner eigenen Lehre, daß die Rücksicht auf die Anfänge des Menschengeschlechts für das Verständnis der dogmatischen Anthropologie unentbehrlich sei. „Wir können die christliche Idee von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen nicht feststellen, auch die Bedeutung, die nach christlicher Erkenntnis der Tatsache der Sünde für den Verlauf der menschlichen Dinge zukommt, nicht deutlich machen, ohne des Anfangs zu gedenken“ (S. 360). Indessen obgleich damit der Eindruck erweckt wird, als ob Kaftan die der kirchlichen Lehre vorgeworfene Verknüpfung der Anthropologie mit der Lehre vom Urstand nun nachträglich als berechtigt und notwendig anerkennen wolle, so besteht doch zwischen ihm und der kirchlichen Lehre insofern ein Unterschied, als diese Aussagen über den Urstand bei Kaftan erst im Anschluß an die Erörterung über den Begriff der Sünde sich finden, während der Fehler der kirchlichen Lehre eben darin bestehen soll, daß sie die Aussagen über den Urstand zur Voraussetzung der Erörterung über den Begriff der Sünde macht. An und für sich freilich läßt es sich nicht bestreiten, daß diese Differenz in der Anordnung nicht notwendigerweise eine sachliche Abweichung auszudrücken braucht, wenn doch auch Kaftan die Unentbehrlichkeit der Lehre vom Urstand für die dogmatische Anthro-

pologie betont. Aber trotzdem gewinnt diese formale Differenz doch insofern eine sachliche Bedeutung, als Kaftan mit dieser Umstellung zugleich ein Urteil über den Wert dieser verschiedenen Lehren zum Ausdruck bringen will. Denn das ist die Meinung Kaftans, daß die Aussagen über den Urstand nicht mehr als dogmatische Sätze im strengen Sinne des Wortes zu gelten haben, daß sie vielmehr einen geschichtsphilosophischen Anhang zur Lehre von der Sünde darstellen. Der Gegensatz zwischen der kirchlichen Lehre und der Lehre Kaftans ist dahin zu formulieren, daß bei ihm an die Stelle der heilsgeschichtlichen Betrachtung die Geschichtsphilosophie tritt (S. 359). Nun kann allerdings die Frage, was denn in einer Dogmatik, die grundsätzlich einen fundamentalen Unterschied zwischen dem dogmatischen und dem philosophischen Erkennen statuiert, die Geschichtsphilosophie zu tun habe, im gegenwärtigen Zusammenhange unerörtert bleiben. Die Bedeutung, welche dieser Formel Kaftans speziell für die Lehre vom Urstand zukommt, ist trotzdem klar. Sie besteht darin, daß nun auch die Abweichung der Kaftanschen Theorie gegenüber den biblischen Aussagen als gerechtfertigt erscheint. Die Lehre vom Urstand wird als geschichtsphilosophisches Problem bezeichnet, weil dadurch das Recht gewonnen werden soll, die biblische Anschauung vom Urstand beiseite zu setzen und die Entscheidung des Problems dem „freien christlichen Denken" (S. 100), d. h. den rationalen Erwägungen, anheimzustellen. Indem aber das Urteil über den ursprünglichen Zustand des Menschen zu einer Sache des philosophischen Meinens gemacht wird, wird zugleich zum Ausdruck gebracht, daß das Verständnis für den Zusammenhang, welcher zwischen dem schöpferischen Wirken Gottes und dem Heilswirken Gottes besteht, fehlt. Dieser Zusammenhang zwischen dem schöpferischen Wirken Gottes und seinem Heilswirken ist aber ebenso gut ein Problem des christlichen Glaubens wie die Erörterung, welche sich auf die eigentümliche Besonderheit jener beiden Arten des göttlichen Wirkens richtet. Und infolgedessen kann die Beseitigung des Problems der Heilsgeschichte, wie Kaftan sie in seiner grundsätzlichen Beurteilung der Lehre vom Urstand vollzieht, nur als

eine Beeinträchtigung der Interessen des christlichen Glaubens angesehen werden.

In ähnlicher Weise verhält es sich dann aber auch mit den Ausführungen Kaftans über den konkreten Inhalt der Lehre vom Urstand. Denn wenn es sich um die Frage handelt, worin denn die Gottesebenbildlichkeit des Menschen ihrem Wesen nach bestehe, so antwortet Kaftan mit dem Hinweis auf den intellektuellen Charakter des Menschen. Der Unterschied, der zwischen dem Menschen und der übrigen Kreatur stattfindet, ist „kein anderer als der, daß der Mensch Verstand, Vernunft, Intellekt hat". „Er vermag objektiv aufzufassen, zu urteilen, zu schließen, kurz zu denken. Und dadurch, d. h. durch seinen Intellekt, ist er zum geistigen Personleben befähigt" (S. 365). In dieser intellektuellen Begabung des Menschen ist nach Kaftan nicht bloß seine Herrschaft über die Kreatur, sondern auch die Möglichkeit einer sozialen Wechselwirkung der Menschen untereinander und damit auch das sittliche Leben und die Gotteserkenntnis begründet (S. 365 f.). Das Ebenbild Gottes im Menschen, wie es als Anlage der menschlichen Natur gedacht wird, entspricht also durchaus dem Begriff der geistigen Persönlichkeit, wie sie in der Gotteslehre geschildert wird. Aber wie in der Gotteslehre der Uebergang von dem Prädikat der geistigen Persönlichkeit zu dem Prädikat der göttlichen Liebe sich nicht gewinnen ließ, so wird man nun auch hier bezweifeln müssen, ob das logische Wesen des Menschen imstande ist, die persönlichen Beziehungen des sittlichen Lebens und der religiösen Gemeinschaft verständlich zu machen. Die Tatsache, daß das Gebiet des sittlich-religiösen Lebens innerhalb der Sphäre des gesteigerten Intellekts liegt, wird allerdings nicht in Frage gezogen werden können. Aber so wenig die eigentümliche Art des persönlichen Lebens durch den nicht minder richtigen Satz bestimmt werden kann, daß das persönliche Leben das animalische Leben und die Empfindung zu seiner unentbehrlichen Voraussetzung hat, ebensowenig kann auch die intellektuelle Begabung, durch die der Mensch obendrein immer nur relativ von den Tieren sich unterscheidet, die spezifische Eigentümlichkeit dessen, wodurch

der Mensch zum persönlichen Leben gelangt, ausmachen. Diese Zurückführung des persönlichen Lebens auf die Vorherrschaft einer einzelnen psychischen Funktion ist vielmehr die klassische Formel, durch welche die aristotelische Theologie des mittelalterlichen Katholizismus sich des Verständnisses für die Eigenart des persönlichen Lebens zu bemächtigen versucht hat. Für die Reformatoren dagegen tritt jener Gegensatz von Intellekt und Sinnlichkeit gänzlich zurück, wenn es sich um das Problem des persönlichen Lebens handelt, und es wird statt dessen die Einsicht zum Ausdruck gebracht, daß die Eigenart des persönlichen Lebens nur im Hinblick auf das ganze Wesen des Menschen verständlich gemacht werden kann und daß infolgedessen nicht der Intellekt, der im Gegensatz zur Sinnlichkeit immer nur eine Seite des menschlichen Lebens repräsentiert, sondern allein der Wille den Ausgangspunkt für die Erörterung über das Wesen des persönlichen Lebens darbieten kann. Aber während dementsprechend auch bei den spätesten Vertretern der altprotestantischen Orthodoxie die ursprüngliche Vollkommenheit immer auf das ganze Wesen des Menschen bezogen und neben der Vollkommenheit des Intellekts mindestens als gleichwertig auch die Vollkommenheit des Willens genannt wird, ist bei Kaftan von der Rolle, welche der Wille auf dem Gebiet des persönlichen Lebens spielt, auch nicht mit einem Worte die Rede. Der in der Theologie Ritschls herrschende Intellektualismus hat den Voluntarismus der Reformatoren völlig verdrängt. Infolgedessen ist es auch nicht überraschend, daß der Versuch Kaftans, mit seinem intellektualistischen Begriff der Persönlichkeit den Begriff der sittlichen Unschuld zu verbinden, in leere Phrasen ausmündet. Denn daß in der intellektuellen Begabung des Menschen von sittlicher Unschuld nichts zu finden ist, versteht sich von selbst. Aber Kaftan gerät trotzdem nicht in Verlegenheit, sondern greift einfach auf das „in allem kreatürlichen Leben“ waltende „Gesetz der Lust und Unlust“ zurück und meint, daß wir uns von diesem Gesetz „nur die Art, wie es sich jetzt nach dem Fall im empirischen Menschen auswirkt, wegzudenken haben, wenn wir uns den sittlichen Stand des Erstgeschaffenen vorstellig

machen“ (S. 366)! Wie man das macht, wird allerdings nicht gesagt; Kaftan warnt vielmehr vor jeder Frage nach dem näheren Sinn dieser Formel (S. 367). Aber auch abgesehen von der Inhaltslosigkeit des Gedankens bleibt es doch ein Rätsel, wie man den „sittlichen“ Stand des Erstgeschaffenen durch ein Gesetz charakterisieren kann, welches lediglich auf dem Gebiet des natürlichen Lebens einen Sinn hat. Denn obgleich jenes „Gesetz der Lust und Unlust“ auch auf dem Gebiet des tierischen Lebens Geltung hat, wird man doch niemals das Leben der Tiere als einen Stand der Unschuld im sittlichen Sinne bezeichnen. Wenn aber andererseits der Stand des Erstgeschaffenen dem Zustand des rein natürlichen Lebens gleichgestellt werden kann, so kann alsdann der Begriff der Unschuld nicht mehr dazu dienen, die Möglichkeit der sittlichen Entwickelung verständlich zu machen. Es wäre deshalb auch viel deutlicher gewesen, wenn Kaftan sich offen dahin ausgesprochen hätte, daß er den Menschen nach seiner schöpfungsmäßigen Ausrüstung nur für ein mit besonderen Gaben des Intellekts ausgestattetes Tier hält und von einer grundsätzlichen Verschiedenheit im Wesen des menschlichen und des tierischen Lebens nichts weiß. Damit würde jedenfalls der rein naturalistische Charakter der Kaftanschen Anthropologie und die Verleugnung derjenigen Interessen, welche der dogmatischen Anthropologie ihr spezifisch christliches Gepräge geben, in weniger verhüllter Form zum Ausdruck gebracht worden sein.

2. Der Zustand des gefallenen Menschen.

An der kirchlichen Lehre von der Sünde hat Kaftan zweierlei auszusetzen. Der eine Fehler der kirchlichen Lehre besteht darin, daß sie in erster Linie Lehre von der Erbsünde ist. Und der andere Fehler der kirchlichen Lehre besteht darin, daß sie den Begriff der Sünde ungenau bestimmt.

Was zunächst die Lehre von der Erbsünde betrifft, so stimmt Kaftan allerdings formell mit der kirchlichen Lehre darin überein, daß er das natürliche Wesen des Menschen ohne Einschränkung für sündig erklärt. Wenn man das natürliche Wollen und

Handeln des Menschen an dem Maßstab des göttlichen Willens mißt, „so ergibt sich mit Notwendigkeit das Urteil, daß es nicht bloß in diesem oder jenem davon abweicht, sondern daß es in seiner Grundrichtung sündig ist". „Der Mensch ist, wie er nun ist, notwendig ein Sünder, das natürliche Lebensgesetz ist in ihm zu einem Gesetz der Sünde geworden. Dies Gesetz der Sünde durchwaltet und beherrscht das Leben des Einzelnen, wie das der Gesamtheit" (S. 324). Und zwar hat diese sündige Beschaffenheit des Menschen nach Kaftan ebenso wie nach der kirchlichen Lehre ihren Grund darin, „daß der Mensch von Haus aus und an ihm selbst Fleisch ist und nichts als dies. Das heißt: er kennt nichts als das natürliche Lebensgesetz und wird von diesem beherrscht, er ist ein Glied dieser Welt, hat in ihr und nicht in Gott den Mittelpunkt seines Lebens und Strebens" (ib.). Weil aber der „empirische Mensch von Haus aus in der Grundrichtnng seines Wesens und Lebens sündig" ist, so „nimmt auch das relativ Gute in der natürlichen Menschheit am Charakter der Sünde teil". Und infolgedessen vermag Kaftan sogar das Augustin zugeschriebene Wort, daß auch die Tugenden der Heiden glänzende Laster sind, sich zu eigen zu machen.

Aber trotz dieser starken Inanspruchnahme der Formeln, welche für die Auffassung der kirchlichen Lehre charakteristisch sind, ist doch das Urteil Kaftans über das Verderben der Sünde ein wesentlich anderes als das der kirchlichen Lehre. Auf der einen Seite konstatiert nämlich Kaftan auch hier wieder, daß die kirchliche Lehre in sich selbst widerspruchsvoll ist, und auf der anderen Seite meint er, die kirchliche Lehre als sittlich gefährlich bezeichnen zu müssen. An einem inneren Widerspruch leidet die kirchliche Lehre zunächst insofern, als sie den ererbten sündigen Zustand des Menschen zugleich als einen Zustand der Schuld betrachtet. Die Schuld aber haftet nach Kaftan immer „an der Person als solcher", „an dem bewußten und gewollten Verhalten der einzelnen Person". Sie setzt immer „irgendwie Bewußtsein um das Gesetz, Verantwortlichkeit und Freiheit voraus". Infolgedessen ist der Begriff der Erbschuld „streng genommen soviel wie ein hölzernes Eisen"

(S. 305), eine contradictio in adiecto (S. 306). Aber außerdem ist die kirchliche Lehre auch sittlich gefährlich. Denn die Vorstellung von „einer an und für sich den Menschen belastenden unendlichen Verschuldung" enthält „eine falsche Anweisung für das Gewissen, sofern der Mensch entweder durch diese Vorstellung zur Verzweiflung geführt oder aber dazu angeleitet wird, die Sünde überhaupt als eine „notwendige Unvollkommenheit der endlichen Kreatur" anzusehen. Was aber immer hiervon geschieht, so ist es sittlich gefährlich und steht mit der christlichen Erkenntnis der Sünde in Widerspruch" (ib.). Es ist deshalb die Meinung Kaftans, daß die kirchliche Lehre im Sinne Zwinglis zu korrigieren sei. „Zwingli hat schon den Gedanken der Erbschuld bekämpft. Er wollte die angeborene Sünde statt dessen als Krankheit gefaßt wissen: zur Schuld werde sie erst durch das eigene Verhalten des Einzelnen. Damit war er durchaus im Recht" (ib.).

Die Kritik, welche Kaftan an der kirchlichen Lehre übt, läuft also schließlich darauf hinaus, daß die kirchliche Lehre die Begriffe Sünde und Schuld nicht zu unterscheiden vermag. Dabei ist die Berufung auf Zwingli insofern nicht uninteressant, als sie zeigt, daß tatsächlich doch auch in den grundlegenden Fragen der Dogmatik nicht, wie Kaftan meint, „die Grenzzäune zwischen den beiden evangelischen Konfessionen in der wissenschaftlichen Theologie gefallen" sind (S. 5). Zugleich wird man freilich konstatieren müssen, daß dieser Anschluß an Zwingli in der für das lutherische Bekenntnis so fundamentalen Beurteilung der Sünde sehr wenig im Einklang steht mit der Erklärung Kaftans, daß es der lutherische Lehrtypus sei, an den seine Dogmatik sich anschließe (S. 3). Denn wenn zwar Kaftan sich ausdrücklich vorbehalten hat, „aus der reformierten Lehrüberlieferung anzueignen, was sie Treffliches bietet und was sich der lutherischen Lehrweise eingliedern läßt" (S. 5), so läßt sich doch nicht bezweifeln, daß ein Gedanke, den das lutherische Bekenntnis ausdrücklich verurteilt (Apologie Art. 1, § 5), zu solcher Eingliederung in die lutherische Lehrweise schwerlich geeignet ist. Diese Preisgabe des lutherischen Bekenntnisses würde vielmehr nur dann begreiflich sein, wenn etwa

die moderne Entwickelung ganz neue Gesichtspunkte aufzuweisen hätte, von denen aus die für Luther so wichtige Position als unhaltbar erkannt werden müßte.

Aber von derartigen neuen Gesichtspunkten ist dann allerdings in den Ausführungen Kaftans tatsächlich nichts zu finden. Die Darlegung Kaftans konzentriert sich nämlich in dem Satz, daß man zwischen Sünde und Schuld unterscheiden müsse und daß dieser Unterschied in der Beteiligung des bewußten Willens begründet sei. (Für diese Unterscheidung beruft sich Kaftan u. a. auf die Tatsache, „daß der Herr die Zöllner und Huren vielfach milder beurteilt, als die gesetzesstrengen Schriftgelehrten und Pharisäer“ [S. 284]. Als ob der Grund dafür in dem mangelnden sittlichen Bewußtsein der Zöllner und nicht vielmehr in dem Bekenntnis ihrer Sünde zu suchen wäre!) „Schuld ist nur, wo mit Bewußtsein und Willen unter eigener Verantwortlichkeit gehandelt wird“ (S. 330). Die Schuld verhält sich also zur Sünde so, daß sie nicht bloß wie die Sünde die Uebertretung des göttlichen Gebotes, sondern die mit Bewußtsein gewollte Uebertretung des göttlichen Gebotes bezeichnet. Infolgedessen hängt der Begriff der Schuld mit dem Begriff der Freiheit aufs engste zusammen (ib.). Diese Freiheit besitzt aber der Mensch, da er vermöge seines Intellekts die Nötigung der Triebe durch verständige Ueberlegung hemmen und „nicht selten“ zur Wahl zwischen zwei oder mehreren möglichen Handlungen kommen kann (S. 331). Allerdings ist diese Freiheit sittliche Freiheit erst dann, wenn der Mensch das sittliche Ideal kennt. Wenn dies der Fall ist, „besitzt der Mensch die Fähigkeit, zwischen gut und böse zu wählen, — sobald nicht durch eine erregte Leidenschaft oder Begierde im Moment die Möglichkeit der Wahl aufgehoben wird“. Die sittliche Freiheit ist also „nicht eine konstante Eigenschaft des Menschen, sondern eine Fähigkeit, an den Moment geknüpft, hier und da auftauchend und bald wieder verschwindend“ (ib.). Was aber den Ursprung dieser Freiheit betrifft, so kann sie im natürlichen Menschen selbstverständlich nicht ihren Grund haben, da der natürliche Mensch Fleisch ist und unter der Herrschaft der Sünde

lebt. Die Freiheit entsteht vielmehr im Menschen als „ein Produkt der Erziehung durch den Geist Gottes", das heißt: als ein Produkt „der Erziehung durch die ihn umgebenden mannigfaltigen geschichtlichen Mächte, in der Wechselwirkung mit welchen sich das geistige Leben und der persönliche Wille gestaltet" (S. 333).

Auf die philosophische Haltbarkeit, resp. Unhaltbarkeit dieser Art von Indeterminismus braucht im gegenwärtigen Zusammenhang nicht eingegangen zu werden. Es ist ohnehin deutlich genug, daß dieser Freiheitsbegriff Kaftans nur eine etwas unklare Umschreibung des intellektuellen Charakters des Menschen ist. Für die Dogmatik können diese Ausführungen nur insofern von Interesse sein, als es sich um die Frage handelt, ob in ihnen wirklich eine Korrektur der reformatorischen Lehre von der Sünde und von der Freiheit enthalten ist. Denn da auch Kaftan wenigstens grundsätzlich die Absicht hat, dem in der Reformation begründeten Standpunkt des christlichen Glaubens zum Ausdruck zu verhelfen, so bleibt der allein mögliche Maßstab für die Entscheidung über den Wert seiner dogmatischen Aussagen in dem Hinweis auf die Intentionen der reformatorischen Theologie enthalten. Wenn man aber an diesem Maßstab die Sätze Kaftans mißt, so wird man nur zu dem Ergebnis gelangen können, daß die Gedanken Kaftans keineswegs über den Rahmen des lutherischen Bekenntnisses sich hinausbewegen, daß sie aber allerdings nur insofern in dem Rahmen dieses Bekenntnisses bleiben, als sie die Grundgedanken der von den Reformatoren mit Bewußtsein und vollster Entschiedenheit bekämpften mittelalterlich-katholischen Ethik enthalten.

Zuerst nämlich hat die Unterscheidung von Sünde und Schuld, wie Kaftan sie für erforderlich hält, zur Folge, daß alle jene starken Ausdrücke, in denen er — im scheinbaren Anschluß an die reformatorische Theologie — von der sündhaften Beschaffenheit der menschlichen Natur redet (s. o.), einen ganz anderen Sinn gewinnen, als man zunächst erwartet. Denn obgleich die fleischliche Natur des Menschen als sündhaft bezeichnet wird, so handelt es sich dabei doch nicht um eine Sünde, welche als Schuld gelten kann. „Von der Sünde, wie sie jeden schon ohne sein Zutun be-

herrscht, kann nur bedingter Weise, nicht im strengen Sinn gesagt werden, daß sie dies sei" (S. 337). Die Hingabe des Menschen an die Welt und an das eigene Ich hat nur die Bedeutung einer „tatsächlichen Entfernung und Entfremdung von Gott", aber sie kann noch nicht eigentlich als „Feindschaft gegen Gott" bezeichnet werden (ib.). Es besteht nur ein tatsächlicher Abstand zwischen dem „Gesetz des vollkommenen Lebens", zu dem Gott den Menschen erziehen will, und dem Gesetz des natürlichen Lebens, wonach der Mensch „ohne jede Rücksicht auf eine Regel der Vollkommenheit" das eigene Ich zum Mittelpunkt seiner Interessen macht (S. 324). Man muß deshalb, wenn Kaftan das natürliche Wesen des Menschen als durchaus sündig bezeichnet, nicht etwa meinen, daß Kaftan mit diesem Urteil auch die menschliche Natur als verdammungswürdig bezeichnen wolle. Von Sünde ist vielmehr im Hinblick auf den natürlichen Menschen nur insofern die Rede, als „sein ganzes Dichten und Trachten sich in der Sphäre bewegt, die unterhalb der sittlichen Wahl liegt" (S. 332). Der Umstand, daß der Mensch nach seinem natürlichen Wesen nicht dem Ideal der geistigen Persönlichkeit entspricht, gibt den Rechtsgrund dafür, daß von seiner Sünde geredet wird (S. 326). Allerdings weiß Kaftan, daß damit der Begriff der Sünde auf den Begriff der natürlichen Unvollkommenheit zurückgeführt wird (S. 356); denn „wirklich Sünde ist nur, was Schuld begründet" (S. 356 f.). Aber wenn daraus sich die Folgerung ergibt, daß Kaftan auch besser getan hätte, die Anwendung des Begriffs der Sünde auf die menschliche Natur abzulehnen, so ist Kaftan sich doch klar darüber, daß damit der „Pelagianismus" seiner Sündenlehre allzu deutlich ans Licht gestellt werden würde (S. 356). Und infolgedessen sucht er nun wenigstens insofern den Zusammenhang der Sünde und Schuld auch gegenüber der „angeborenen Sünde" zur Anerkennung zu bringen, als jede sündige Tat das sündige Verderben weiter fortpflanzt und auf andere überträgt. Die Schuld des Einzelnen besteht deshalb nicht bloß in dem mit Bewußtsein gewollten Widerspruch gegen das göttliche Gesetz, sondern auch darin, daß er an der Sünde der folgenden Geschlechter be-

LBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

teiligt ist (S. 357). Indessen dieser Versuch, die bedenklichen Folgen der Unterscheidung zwischen Sünde und Schuld abzuschwächen, beseitigt in Wirklichkeit doch die Schwierigkeiten nicht. Es ist vielmehr nicht einzusehen, inwiefern der Naturzusammenhang des menschlichen Handelns dem Einzelnen als Schuld angerechnet werden soll. Die Reformatoren haben jedenfalls mit größerem Recht diese Folge der Sünde als Strafe der Sünde beurteilt. Und außerdem würde auch der Umstand, daß der unvollkommene Zustand des Menschen durch die Tat des Einzelnen zur Steigerung der Unvollkommenheit in den folgenden Geschlechtern führt, niemals etwas daran ändern können, daß die Unvollkommenheit des natürlichen Wesens Unvollkommenheit und nicht eigentlich Sünde ist. Das, was diese Unvollkommenheit des natürlichen Wesens zur Schuld und also zur Sünde im eigentlichen Sinne macht, kann nach Kaftan doch immer nur die bewußte Zustimmung des Willens zu der dem natürlichen Wesen eigentümlichen Art des Lebens sein. Das aber ist gerade der von den Reformatoren bekämpfte Grundgedanke der mittelalterlich-katholischen Ethik, daß das natürliche Wesen des Menschen in sittlicher Beziehung indifferent sei und daß erst durch den Konsensus des Willens die natürliche Unvollkommenheit zur Sünde werde (vgl. besonders Apologie Art. I, § 42 ff.).

Aus dieser Uebereinstimmung Kaftans mit der katholischen Ethik erklärt sich dann aber auch sogleich der zweite Mangel, der für seine Lehre von der Sünde ebenso wie für die katholische Lehre von der Sünde charakteristisch ist. Wenn nämlich von Sünde im strengen Sinne des Wortes nur da die Rede sein kann, wo eine bewußte Entscheidung des Willens vorliegt, so ist die Sünde im strengen Sinne des Wortes immer die einzelne Tat. An und für sich freilich hält Kaftan die Unterscheidung der Sünde als Tat und der Sünde als Habitus für unwesentlich, da der Habitus der Sünde immer aus den vorangegangenen Tatsünden entsteht und dann wiederum den Mutterboden für zukünftige Tatsünden bildet. Infolgedessen lasse sich, wie Kaftan meint, „kaum eine Grenze ziehen, wo der Habitus aufhört und der Aktus anfängt“ (S. 327).

Allein in diesem Sinne ist das Verhältnis von Aktus und Habitus ein Problem der Psychologie und nicht der Ethik; denn es ist keineswegs bloß die Eigentümlichkeit der sittlichen Handlung, daß sie die habituelle Beschaffenheit des Willens beeinflußt und ihrerseits dadurch beeinflußt wird. Aber bei dem Gegensatz von Erbsünde und Tatsünde handelt es sich nicht um ein psychologisches, sondern um ein ethisches Problem, nämlich um das Problem, ob der sittliche Wert des Täters nach seiner Tat zu bestimmen ist oder aber ob umgekehrt der Tat ihr sittlicher Charakter aus der Beschaffenheit der handelnden Person zuwächst. In dieser Beziehung aber besteht die große und folgenschwere Entdeckung der reformatorischen Ethik in der Einsicht, daß der ethische Wert nicht an der Handlung, sondern an der Beschaffenheit der Person haftet. Die reformatorische Lehre von der Erbsünde hat darin ihre Bedeutung, daß sie das Objekt der sittlichen Beurteilung allein in der Gesinnung des Herzens und nicht in den Akten des durch die Ueberlegung bestimmten Willens findet. Die einzelne Handlung hat ihre Gründe immer nur in dem Wechselverhältnis der jeweilig den Bewußtseinsinhalt ausmachenden Momente und infolgedessen ist die einzelne Handlung immer nur der Ausdruck eines psychologischen Tatbestandes; die Lehre von der Erbsünde dagegen läßt es deutlich werden, daß es sich bei der ethischen Beurteilung nicht um eine Aussage über das Wechselverhältnis der einzelnen psychischen Funktionen, sondern um eine jenseits der psychologischen Betrachtung liegende Beurteilung handelt, die mit einem Maßstab operiert, der für die ganze Person gilt. Aber an dieser Bedeutung der reformatorischen Lehre ist Kaftan, obgleich dieselbe von den Reformatoren immer wieder und mit dem größten Nachdruck betont worden ist, vorübergegangen, um nach dem Muster der mittelalterlich-katholischen Ethik die einzelne Handlung zum Gegenstand der ethischen Betrachtung zu machen. Wie die Freiheit „an der einzelnen Handlung haftet“, so sind es auch „die einzelnen Handlungen und Taten, in denen die Sünde den Charakter der Schuld gewinnt, die das Böse im eigentlichen und engeren Sinn darstellen (S. 334). Man muß nicht „auf

den Täter", sondern „auf die Tat" das Auge richten, wenn es sich darum handelt, die Schuld der Sünde begreiflich zu machen (S. 323). Es ist deshalb auch nicht überraschend, daß Kaftan ebenso wie Ritschl die Aussagen Luthers und Melanchthons über die Unfreiheit des Willens für eine unverständige Uebertreibung hält, wobei dann freilich nach dem Vorgange Ritschls in der reformatorischen Lehre von der bürgerlichen Gerechtigkeit (iustitia civilis) eine nachträgliche Einschränkung dieser Uebertreibung gesehen (S. 310 f.) und damit aufs neue der völlige Mangel an Verständnis gegenüber der reformatorischen Ethik dokumentiert wird (vgl. meinen Aufsatz: Die reformatorische Lehre von der Freiheit des Handelns; Theol. Aufsätze 1905, S. 117 ff.).

Nicht minder bedenklich ist dann aber endlich auch der dritte Fehler, den Kaftan in Uebereinstimmung mit der von den Reformatoren bekämpften mittelalterlichen Ethik in der Beurteilung des Schuldcharakters der Sünde begeht. Und dieser dritte Fehler ist darin zu sehen, daß Kaftan ebenso wie die katholische Ethik den Begriff der Schuld gänzlich eliminiert. Wenn nämlich Kaftan von der Schuld der Sünde redet, so hat das für ihn nur die Bedeutung, die freiwillige Uebertretung des sittlichen Gebotes als die eigentliche Sünde zu kennzeichnen. Es ist also die besondere Art, wie im einzelnen Menschen die sündige Handlung zustandekommt, dasjenige, was den Schuldcharakter der Handlung bestimmt. Der Begriff der Schuld wird lediglich im Hinblick auf das einzelne Individuum interpretiert. Nun ist aber gerade das Schuldbewußtsein dasjenige Moment des sittlichen Lebens, durch welches dem Menschen die über das einzelne Individuum übergreifende Tragweite der sittlichen Forderung deutlich wird. Indem wir uns schuldig fühlen, haben wir das Bewußtsein, daß unser Wille nicht bloß in Widerspruch steht zu einer idealen Norm, d. h. zu einer Idee, welche wir in unserer Vorstellung haben, daß vielmehr die Uebertretung der sittlichen Norm zugleich eine objektive Bedeutung hat, sofern durch die Uebertretung zugleich die sittliche Gemeinschaft, in der wir stehen, zerstört wird. Und insofern ist also das Schuldbewußtsein derjenige Faktor, durch den

wir dessen inne werden, daß wir es beim sittlichen Leben nicht bloß mit einem Vorgang in unserem subjektiven Bewußtsein zu tun haben, daß vielmehr die sittlichen Beziehungen eine vom Subjekt unabhängige Realität darstellen und daß demgemäß auch unsere Sünde über die Sphäre des bloß individuellen Lebens hinausgreift. Für Kaftan dagegen hat der Begriff der Schuld nicht die Bedeutung, die ganze Schwere und Tragweite der Sünde deutlich zu machen, sondern nur das Maß des Anteils zu bestimmen, den das Subjekt an seiner Handlung hat. Durch den Begriff der Schuld wird für ihn nicht die Erkenntnis der Sünde vertieft, sondern nur eine besondere Form der Sünde bezeichnet. Die Frage, um die es sich für ihn handelt, richtet sich auf die Bedingungen, unter denen wir von „verschuldeter" Sünde (S. 328) reden, d. h. auf die Schuld, welche wir an unserer Handlung haben, aber nicht auf die Schuld, welche wir durch unsere Sünde anderen Personen gegenüber gewinnen. In diesem Sinne aber ist der Begriff der Schuld überhaupt kein ethischer Begriff; denn der Zusammenhang zwischen dem bewußten Willen des Subjekts und seinen Taten spielt auch bei unserem außersittlichen Tun eine Rolle. Auf der anderen Seite aber wird es aus dieser Entleerung des Schuldbegriffs abermals deutlich, wie auch hier wieder das Verständnis dafür fehlt, daß die Sphäre des Sittlichen nicht die Sphäre des psychischen Geschehens ist, daß vielmehr die sittliche Norm ein Maßstab ist, der aus dem Verhältnis der Personen untereinander stammt.

Bei der Erörterung Kaftans über die begrifflichen Merkmale der Sünde handelt es sich demgemäß in Wirklichkeit nicht um irgendwelche neuen Ideen und Prinzipien, durch welche die Debatte zwischen den reformatorischen und den mittelalterlich-katholischen Theologen antiquiert und das Problem unter „moderne" Gesichtspunkte gestellt würde. Der Typus der Ethik, den Kaftan vertritt, ist vielmehr der Typus der rein rationalen, intellektualistischen Ethik, wie sie ihre klassische Gestalt unter dem Einfluß des griechischen Denkens bei den mittelalterlichen Theologen gefunden hat. Kaftan hat es ebenso wie jene Theologen auch nicht von ferne

begriffen, daß jede sittliche Aussage nur der Exponent des Verhältnisses ist, welches zwischen den Personen besteht, und daß dementsprechend die Eigentümlichkeit des Personenlebens niemals auf dem Wege der psychologischen Analyse bestimmt werden kann. Infolgedessen ist der Maßstab, an dem er das menschliche Leben mißt, von der Art, daß das Böse immer nur als eine relative Größe angesehen werden kann. Es ist deshalb aber auch gänzlich unberechtigt, wenn die „moderne" Theologie, als deren typischer Repräsentant Kaftan in dieser Beziehung in Betracht kommt, so tut, als ob es ihr besonderer Vorzug sei, daß sie die ethischen Tendenzen der Reformation durchzuführen und auf diesem Wege zu einer Neugestaltung des kirchlichen Dogmas zu gelangen sich bestrebe. Man wird statt dessen vielmehr es als den Hauptmangel der sogenannten „modernen" Theologie bezeichnen müssen, daß sie gerade in den ethischen Grundfragen als ein Abfall von der reformatorischen zur mittelalterlich-katholischen Ethik und das heißt in diesem Fall: von der spezifisch christlichen zur heidnisch-philosophischen Ethik sich darstellt.

Die Berechtigung dieses Urteils tritt dann aber schließlich auch und zwar in besonders signifikanter Weise in denjenigen Ausführungen Kaftans zutage, in denen es sich darum handelt, den Inhalt der Sünde genauer zu bestimmen. In dieser Beziehung berichtet Kaftan nämlich zunächst, daß auch die reformatorische Lehre an die scholastischen Formeln sich anschließt, indem sie als die Form der Sünde den Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit und als die Materie der Sünde das Begehren, die Konkupiszenz, bezeichnet (S. 308). Trotzdem leugnet Kaftan nicht, daß diese Formeln bei den Reformatoren einen anderen, neuen Sinn gewinnen, weil ja die ursprüngliche Gerechtigkeit bei den Reformatoren eine andere Bedeutung hat als im mittelalterlichen System (S. 308 f.). Aber der Vorwurf, den Kaftan auch der reformatorischen Lehre macht, ist dann der, daß auch in ihr „die Grundbegriffe der nötigen Bestimmtheit entbehren". „Da niemand genau weiß, was denn die iustitia originalis war, so läßt sich auch mit der Lehre von ihrem Verlust kein inhaltlich bestimmter Gedanke

verbinden. Ebenso bleibt der Begriff der Begierde unbestimmt, da doch wieder vorbehalten werden muß, daß nicht alles sinnliche Begehren als solches an und für sich sündig ist, und das Wort andererseits zu eng ist für das, was die orthodoxe Dogmatik ausdrücken will" (S. 309). Statt dessen muß, wie Kaftan meint, „der christlichen Sündenerkenntnis die Offenbarung des göttlichen Willens in Jesus Christus als Erkenntnisprinzip zugrunde" gelegt werden (S. 309 f.). Und von dieser Regel gibt dann Kaftan die Anwendung, indem er es zunächst ablehnt, die Sünde bloß in der Sinnlichkeit oder in der Selbstsucht oder in der bewußten Abkehr von Gott zu finden (S. 325), und indem er dann positiv die Sünde als „eine in tatsächlichem Widerspruch mit Gottes ewigem Wesen stehende Richtung des Lebensprozesses" bezeichnet (S. 325 f.). Denn obgleich die Sünde immer Uebertretung des uns offenbarten heiligen Gotteswillens ist, ist doch der Wille Gottes nicht eine willkürliche Satzung, sondern der Ausdruck des ewigen heiligen Wesens Gottes. Nun ist aber Gott seinem Wesen nach überweltlicher persönlicher Geist. Folglich ist die Sünde des Menschen „die Richtung seines Lebens, vermöge der [sic] es sich im Gegensatz hierzu befindet und statt auf ein Werden und Wachsen geistiger Persönlichkeit auf ein Zerflattern der Ansätze dazu und schließlich auf deren Zerstörung hinausläuft" (S. 326).

Wenn man diese bei Kaftan getrennten Sätze nebeneinander stellt, klingt es fast wie eine Ironie, daß Kaftan von der Unbestimmtheit des reformatorischen Sündenbegriffs redet und in der „Offenbarung des göttlichen Willens in Jesus Christus" den Maßstab für die Korrektur des reformatorischen Sündenbegriffs zu besitzen meint. Denn wenn man sich an den formalen Charakter des Begriffs der Persönlichkeit, wie er in der Gotteslehre Kaftans zutage tritt, erinnert, so wird man wohl kaum bestreiten können, daß es eine abstraktere und inhaltslosere Formel nicht geben kann als die, daß die Sünde in dem Zerflattern der Ansätze zur geistigen Persönlichkeit bestehen soll. Und ebenso wird man sich vergeblich fragen, was denn das modern-humanistische Ideal der geistigen Persönlichkeit mit der „Offenbarung des göttlichen Willens

in Jesus Christus" zu tun hat. Denn auch wenn man ganz davon absieht, daß das Ideal der geistigen Persönlichkeit als des unter der Herrschaft des Intellekts stehenden Willens immer nur das Streben und die Ziele der Kulturethik zum Ausdruck bringt, so wird doch andererseits nicht zu übersehen sein, daß bei dieser Formulierung des sittlichen Ideals tatsächlich überhaupt nicht der Wille Gottes, sondern der Begriff Gottes als normativer Maßstab in Anspruch genommen wird. Indem wir die Idee der geistigen Persönlichkeit bilden und an dieser Idee den Begriff des Menschen als einer nur im Werden begriffenen Persönlichkeit messen, vermittelt uns die Reflexion die Vorstellung von dem Abstand des menschlichen und des göttlichen Wesens; aber dieser reflektierte Begriff der Sünde hat mit der christlichen Erkenntnis der Sünde, die nicht eine Sache der Reflexion, sondern der unmittelbaren Erfahrung ist, gar nichts zu tun. Es ist deshalb auch nur folgerichtig, wenn Kaftan es ausdrücklich ablehnt, aus der eigenen inneren Erfahrung die Erkenntnis der Sünde zu schöpfen (S. 320). Aber dies Verfahren hat dann auch zur Folge, daß der ganze Reichtum des reformatorischen Bekenntnisses, das gerade an diesem Punkte eine unvergleichliche und unüberbietbare Höhe der sittlichen Erkenntnis erreicht, für Kaftan verborgen bleibt. Denn es ist ja ganz selbstverständlich, daß die scholastischen Formeln, an welche die Reformationstheologie anknüpft, um sie umzugestalten, für das Verständnis des der reformatorischen Auffassung spezifisch Eigentümlichen gar nichts ausmachen, daß vielmehr alles auf den konkreten Inhalt ankommt, den die Reformatoren in diese Schulformeln hineinzulegen wissen. Sobald man aber dementsprechend auf die konkreten Aussagen über die Sünde achtet, wird man schwerlich sich dem Eindruck entziehen können, daß hier allerdings in ganz anderer Weise als bei Kaftan die spezifisch christliche Sündenerkenntnis zum Ausdruck gebracht wird. Denn darin besteht das den Reformatoren eigentümliche Verfahren, daß sie gänzlich darauf verzichten, die sittliche Norm als eine von dem Willen Gottes losgelöste Größe zu handhaben: der Wille Gottes ist für sie weder wie für Kaftan eine

abstrakte Idee, noch wie für den mittelalterlichen Katholizismus ein statutarisches Gesetz. Der Wille Gottes ist vielmehr der dem Einzelnen in der Praxis seines Lebens begegnende Wille Gottes. Wenn es sich darum handelt, die Erkenntnis der Sünde im Menschen zu wecken, dann muß man ihn daran erinnern, wie sich das menschliche Herz im Glück und im Unglück verhält. Wenn Gott uns nimmt, was wir haben, und das Glück unseres Lebens zertrümmert, dann ist es das normale Verhalten des Menschen, daß er gegen das Leiden sich sträubt und durch das Leiden zum Murren gegen Gott geführt wird. Und wenn Gott uns versagt, was wir gern haben möchten, und den Erfolg, nach dem wir begehren, anderen zuteil werden läßt, dann entsteht, auch wenn wir es nicht wollen, Bitterkeit und Neid in unserem Herzen und wir finden es ungerecht, daß Gott uns zurücksetzt und die anderen bevorzugt. Und endlich wenn Gott uns in reicher Fülle gibt, was wir wünschen, und unser Leben erfolgreich sich gestalten läßt, dann erinnern wir uns alsbald des Sprichworts, daß jeder seines Glückes eigener Schmied ist, und vergessen über der Gabe den Geber oder sehen wohl auch in dem Erfolg den verdienten Lohn, den Gott unserer Leistung zuteil werden läßt. Und wenn wir nun in dieser Weise uns davon überzeugen, wie in dem Herzen eines jeden Menschen „des Fleisches Lust und der Augen Lust und hoffärtiges Wesen" lebt und regiert (1 Joh. 2, 6), dann gewinnen die unbestimmten Formeln der Schultheologie einen konkreten Sinn und es wird deutlich, daß der Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit, der in dem Mißtrauen und dem Ungehorsam und der Gleichgültigkeit Gott gegenüber zum Ausdruck kommt, und daß ebenso der begehrende Wille, der sich selbst an die Stelle Gottes setzt und zum Mittelpunkt aller Dinge macht, den Inhalt unseres natürlichen Lebens ausmacht und jede Regung unseres Herzens bestimmt. Und deshalb besteht der Vorzug der reformatorischen Sündenlehre gerade darin, daß sie aus den begrifflichen Formeln der Scholastik eine verständliche Rede macht, die jeder begreifen kann, der sein eigenes Herz kennt. Aber zu solcher Umgestaltung der Lehre von der Sünde ist die Theologie

der Reformatoren nur um deswillen fähig gewesen, weil für sie der Wille Gottes nicht ein abstrakter Begriff oder eine Summe von Regeln war, weil sie vielmehr den Begriff der Sünde an dem Verhalten des Willens gegenüber dem in dem Leben jedes einzelnen Menschen sich als wirksam erweisenden Willen Gottes maß. Wie Luther am Schluß seiner Disputatio contra scholasticam theologiam diesen fundamentalen Grundsatz der christlichen Ethik zum Ausdruck gebracht hat: Tenemur velle nostrum omnino conformare divinae voluntati; non tantum, quod vult nos velle, sed prorsus, quodcumque Deus vult, velle debemus (vgl. meine Ausgabe der ältesten ethischen Disputationen, Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus, Heft 1, S. 50).

V. Christologie und Soteriologie.

1. Die Person Jesu Christi.

Wenn man sich den rein rationalen Charakter derjenigen Gedanken vergegenwärtigt, in denen die Tendenz der Kaftanschen Lehre von Gott und von der Sünde des Menschen zum Ausdruck kommt, dann wird man nicht im Zweifel darüber sein können, welchen Inhalt man von der Christologie und Soteriologie Kaftans zu erwarten hat. Denn wenn Gottes Wesen darin besteht, daß er geistige Persönlichkeit, d. h. durch den Intellekt bestimmter Wille, ist, und wenn andererseits die Sünde darin ihr Wesen hat, daß der Mensch hinter dem Ideal der vollendeten Selbstbeherrschung zurückbleibt, so wird die Einzigartigkeit der Person Jesu Christi nur darin gesehen werden können, daß er dies Ideal der vollendeten geistigen Persönlichkeit in seinem Leben zur Darstellung bringt, während andererseits seine Bedeutung für uns darin besteht, daß die historische Kunde von ihm uns das anschauliche Verständnis dieses Ideals vermittelt und damit unsere Einsicht und das Streben unseres Willens zur eigenen

Verwirklichung dieses Ideals förderlich bestimmt. Gegenüber der kirchlichen Lehre wird selbstverständlich auch hier der metaphysische Gehalt der dogmatischen Gedanken beseitigt oder wenigstens ignoriert werden (vgl. die Gotteslehre) und nicht minder auch die heilsgeschichtliche Bedeutung der Person Jesu Christi verschwinden müssen (vgl. die Eliminierung des Schuldbegriffs).

Indessen in Wirklichkeit liegt nun doch die Sache keineswegs so, daß dieser einfache und folgerichtige Zusammenhang des Kaftanschen Denkens in seiner Christologie mit greifbarer Deutlichkeit dargeboten würde. Auch hier wird vielmehr wieder das Verständnis der eigentlichen Absichten Kaftans zunächst dadurch erschwert, daß mehr als zwei Drittel der Darstellung der historischen Kritik gewidmet wird. Und zwar ist dabei das Verfahren immer dasselbe. Bei der Darstellung der biblischen Lehre verfährt Kaftan möglichst konservativ, um dann um so rücksichtsloser gegen die kirchliche Lehre zu polemisieren. Wo aber offenkundig die kirchliche Lehre solche biblische Gedanken verwendet, denen Kaftan nicht zustimmt, da werden selbstverständlich auch diese biblischen Gedanken als unwesentlich und sekundär in den Hintergrund geschoben. Und nachdem damit die biblischen Anschauungen nach dem Maßstab der eigenen Dogmatik so zurechtgestutzt sind, daß der Abstand zwischen ihnen und der kirchlichen Lehre als möglichst groß erscheint, wird dann die kirchliche Lehre nach den bekannten Ideen Ritschls als ein durchaus apokryphes Gebilde pseudochristlicher Spekulation erwiesen. Indem aber so das historische Material zu einer aus Dichtung und Wahrheit bestehenden Komposition verwebt wird, wird bei dem unbefangenen Leser der Eindruck erweckt, als ob die positiven Darlegungen Kaftans nicht bloß an die geschichtliche Entwickelung anknüpfen, sondern auch als das letzte Wort der geschichtlich orientierten Erkenntnis des Christentums angesehen werden müssen.

Dazu kommt außerdem, daß Kaftan in der Christologie trotz seiner Kritik der Kirchenlehre in ganz besonders starkem Maße die kirchlichen Formeln in Anspruch nimmt. Wenn man sich mit der Christologie Kaftans beschäftigt, bekommt man auf den ersten

Blick jedenfalls den Eindruck, als ob man es bei derselben mit einer sehr energischen Reaktion gegen die moderne Auffassung und mit einer weitgehenden Akkommodation an die kirchliche Lehre zu tun habe. Mit starker Plerophorie wird der Glaube an die Gottheit Christi betont: „Die Christologie ist nichts anderes und kann nichts anderes sein als die Lehre von seiner Gottheit". „Solange es eine Christologie geben wird, wird sie die Lehre von der Gottheit des Erlösers sein" (S. 418). Der Versuch, den Begriff der Gottheit durch den Begriff der Gottessohnschaft zu ersetzen, wird mit Entschiedenheit abgewiesen, weil dieser Versuch entweder dazu führt, „den absoluten Charakter der christlichen Religion aufzuheben", oder aber von dem unbestimmten und zweideutigen Begriff der Gottessohnschaft auf die klarere und unzweideutigere Bezeichnungsweise der Gottheit zurückgreifen muß (S. 419). Und zwar ist es genauer „der erhöhte Christus, auf den sich der Glaube an seine Gottheit unmittelbar richtet. Einen anderen Glauben an die Gottheit Jesu Christi als den, der sich auf den Erhöhten richtet, hat es in der christlichen Gemeinde niemals gegeben" (S. 422). Infolgedessen wird auch die Auferstehung nicht bloß zu den „wirklich geschichtlich bezeugten Tatsachen" gerechnet (S. 277), sondern auch als die Vollendung der das Reich Gottes stiftenden und begründenden Tätigkeit Jesu bezeichnet (S. 439). Auf der anderen Seite wird es ausdrücklich als eine falsche Modernisierung abgelehnt, wenn in Jesus bloß „der ideale Mensch" (S. 382) oder das „Urbild der Menschheit (S. 385) gesehen oder wenn vom „Christusprinzip" (S. 379) geredet wird. Die Abweichung von Ritschl wird wiederholt betont, und zwar handelt es sich dabei immer um Korrekturen im Sinne der kirchlichen Auffassung (S. 412, 427 f., 438, 444). Kurz, es wird in jeder Beziehung der Eindruck erweckt, als ob in der Christologie Kaftans die positiv christlichen Interessen ein starkes Uebergewicht über die rein rationalen Interessen der modernen Aufklärung gewonnen haben und als ob wenigstens in der Christologie die kirchliche Auffassung den Einfluß der Ritschlschen Ideen zurückgedrängt habe.

Diese Akkommodation an die kirchliche Ausdrucksweise in Verbindung mit jener nach der eigenen Dogmatik zurecht gemachten Geschichtsdarstellung erschwert, wie gesagt, das Verständnis der eigentlichen Absichten Kaftans. Denn es ist selbstverständlich nicht leicht, wenn man sich beständig daran erinnern muß, daß alle die festgeprägten Wendungen und Begriffe, die Kaftan aus der kirchlichen Ueberlieferung entnimmt, in Wirklichkeit nicht das besagen sollen, was sie seit der Gründung der christlichen Gemeinde und im Zusammenhang des geschichtlichen Christentums bedeutet haben, daß sie vielmehr nur als die mehr oder weniger symbolisch gemeinte Einkleidung der rein rationalen Ideen einer modern-philosophischen Weltanschauung zu verstehen sind. Dabei braucht allerdings nicht erst besonders gesagt zu werden, daß damit nicht ein moralischer Vorwurf erhoben werden soll. Kaftan hat selbst gelegentlich den Vorwurf der „Falschmünzerei" sehr entschieden zurückgewiesen (S. 419). Und man wird allerdings auch ohne jede Einschränkung es anerkennen müssen, daß die Vermischung der rein sachlichen mit der moralischen Beurteilung wie überall in der wissenschaftlichen Debatte so auch hier zu beanstanden ist. Es bleibt vielmehr lediglich ein psychologisches Problem, wie es doch möglich ist, daß Kaftan ersichtlich an den überlieferten Formen des historischen Christentums ein persönliches Interesse hat, obgleich doch der Inhalt seiner Ideen über den Rahmen des philosophischen Idealismus nicht hinausführt. Aber die Antwort auf diese Frage wird nur dahin lauten können, daß in dieser Eigentümlichkeit der Kaftanschen Dogmatik nur in besonders charakteristischer Weise die dem sogenannten „modernen" Christentum eigentümliche Verschwommenheit und Unklarheit des religiösen Bewußtseins zum Ausdruck kommt. Man empfindet die Spannung, welche zwischen dem Inhalt der eigenen Weltanschauung und dem Inhalt des geschichtlichen Christentums stattfindet, um deswillen nicht, weil man grundsätzlich die objektive Geltung der religiösen Begriffe bestreitet und infolgedessen in den kirchlichen Dogmen nur ein formales Schema religiöser Wertbestimmungen sieht. In dem Begriff der Gottheit Christi z. B. scheint nur die super-

lative Wertschätzung dieser Person zum Ausdruck zu kommen; aber ob diese superlative Wertschätzung in einer Aussage über die ethische oder psychologische Einzigartigkeit dieser Person ihren Grund hat oder aber zu einer absoluten Unterscheidung dieser Person von allem bloß Kreatürlichen führt, scheint gleichgültig zu sein. Die Inanspruchnahme der kirchlichen Formel scheint schon dadurch als berechtigt erwiesen zu sein, daß der in ihr enthaltene Superlativ des Wertes anerkannt wird; aber man ist sich nicht darüber klar, daß der Maßstab, an dem dieser Superlativ des Wertes konstatiert wird, erst die Bedeutung des Wertes bestimmt. Infolgedessen versteht es sich aber auch von selbst, daß der Gleichklang der Terminologie in jedem einzelnen Fall nicht zur Verständigung, sondern zur Erschwerung des gegenseitigen Verständnisses führen muß und daß es erst einer umständlichen Auseinandersetzung bedarf, wenn die sachliche Uebereinstimmung, resp. Differenz festgestellt werden soll.

Mit besonderer Deutlichkeit tritt diese mißliche Lage sogleich in denjenigen Aussagen Kaftans zutage, in denen er über die Bedeutung der Person Jesu Christi sich ausspricht.

Wenn nämlich Kaftan in den Aussagen über die Person des Herrn so nachdrücklich das Prädikat der Gottheit voranstellt, so wird doch sogleich hinzugefügt, daß das nicht im Sinne der Zweinaturenlehre verstanden werden müsse (S. 419). Nun ist aber der Sinn der Zweinaturenlehre nicht, wie Kaftan meint, bloß darin zu sehen, daß überhaupt die göttliche und die menschliche Natur zur Einheit der Person verbunden sind (S. 390), sondern vielmehr darin, daß diese Verbindung der Gottheit und der Menschheit in der Person Jesu Christi metaphysische Bedeutung haben soll. Indem von dem Menschen Jesus das Prädikat der Gottheit ausgesagt wird, soll zum Ausdruck gebracht werden, daß die Bedingungen und der Inhalt seines Lebens nicht aus den Zusammenhängen der geschaffenen Welt abzuleiten sind, daß vielmehr die Bedingungen und der Inhalt seines Lebens auf die von der Sphäre des Kreatürlichen wesentlich verschiedene und in diesem Sinne metaphysische Sphäre des göttlichen Lebens hinweisen. Auf

die konkreten Formeln, in denen die kirchliche Zweinaturenlehre diesen Gedanken durchzuführen und theologisch zu rechtfertigen sucht, kommt es dabei nicht an; es handelt sich vielmehr nur darum, das Interesse an der kirchlichen Lehre an dem Prädikat der Gottheit Christi zu bestimmen. Es ist deshalb auch nicht richtig, wenn Kaftan meint, seine Ablehnung der kirchlichen Lehre von der Gottheit Christi damit begründen zu können, daß auch dem Neuen Testament, obwohl es von der Gottheit Christi redet, die Zweinaturenlehre fremd sei (S. 419). Denn so sehr auch die Formulierung des kirchlichen Dogmas über die Aussagen des Neuen Testaments hinausgeht, so bleibt es doch unbestreitbar, daß das Prädikat der Gottheit Christi im Neuen Testament genau ebenso wie in der kirchlichen Lehre in jenem metaphysischen Sinne gemeint ist und daß infolgedessen in beiden Fällen das zugrunde liegende Motiv dasselbe ist. Wenn es sich lediglich darum handelt, die Bedeutung festzustellen, welche das Prädikat der Gottheit Christi haben soll, dann stellt die kirchliche Zweinaturenlehre nur eine theologische Formulierung dessen dar, was in den religiösen Aussagen des Neuen Testaments der entscheidende Gedanke ist. Infolgedessen ist der Versuch Kaftans, die kirchliche Lehre abzulehnen und dennoch der Uebereinstimmung mit der biblischen Auffassung sich zu rühmen, aussichtslos.

Nicht minder verfehlt ist es aber auch, wenn Kaftan weiterhin die metaphysische Geltung des Begriffs der Gottheit Christi durch den Hinweis auf erkenntnistheoretische Bedenken zu bestreiten sucht. Kaftan meint zwar, daß es im Widerspruch mit dem Glauben stehe, wenn man nicht daran festhalte, „daß wir den Vater erkennen, indem wir den Sohn erkennen“, und daß es deshalb nicht angehe, „eine anderswoher gewonnene Gotteserkenntnis zugrunde zu legen und aus ihr die Erscheinung Jesu Christi zu deuten“ (S. 420). Indessen dieser Hinweis auf die Bedeutung, welche die Offenbarung in der Person Jesu Christi für den Inhalt der Gotteserkenntnis hat, ist gänzlich belanglos, wenn es sich um die Frage handelt, ob die Kategorien, welche bei der Beurteilung der Person Jesu Christi in Anwendung kommen, metaphysische Geltung

haben oder nicht. Denn wenn wir den Satz aufstellen, daß die Erkenntnis Gottes durch die Offenbarung in der Person Jesu Christi bedingt sei, so wollen wir damit den Gedanken zum Ausdruck bringen, daß einerseits die objektive Realität der Gotteserkenntnis und andererseits die Höhe und Reife der Gotteserkenntnis nur durch die Offenbarung in Christus gewährleistet wird. Wenn wir dagegen von der metaphysischen Geltung des Prädikats der Gottheit reden, so wird damit lediglich der begriffliche Wert der Gotteserkenntnis bezeichnet; für den begrifflichen Wert der Gotteserkenntnis ist es aber ganz gleichgültig, welchen konkreten Inhalt im einzelnen Fall die Gotteserkenntnis hat. Man braucht in dieser Beziehung nur daran zu erinnern, daß Kaftan selbst in der Gotteslehre den Begriff des Absoluten als „das formale Schema der Gotteserkenntnis in allen geistigen Religionen" (S. 169) bezeichnet. Indem aber dies formale Schema der Gotteserkenntnis auf die Person Jesu Christi angewendet wird, wird selbstverständlich nicht der Inhalt der christlichen Gotteserkenntnis durch „eine anderswoher gewonnene Gotteserkenntnis" modifiziert, sondern nur das dem Gottesbegriff wesentlich eigentümliche Merkmal der Absolutheit auf die Person Jesu Christi übertragen. Oder anders ausgedrückt: die Begriffe Gott und Kreatur bezeichnen selbstverständlich auch abgesehen von der Offenbarung in Christus einen deutlich bestimmten Gegensatz; wenn es aber der Eigentümlichkeit des christlichen Glaubens entspricht, daß beide auf die Person Jesu Christi angewendet werden, so kann das doch nichts an der Bedeutung dieser Begriffe, welche auch ohne Rücksicht auf diese spezifisch christliche Anwendung deutlich sind, ändern.

Während aber demgemäß der entscheidende Punkt, um den es sich bei der Anwendung des Prädikats der Gottheit auf die Person Jesu Christi handelt, weder in jener Beurteilung der Kirchenlehre, noch auch in dem erkenntnistheoretischen Argument Kaftans berührt wird, bringt dann die positive Aussage, in der Kaftan die Bedeutung des Prädikats der Gottheit näher zu bestimmen sucht, nur eine weitere Verschleierung des Problems. Die

Bedeutung der Gottheit Christi soll nämlich nach Kaftan durch den Satz zum Ausdruck gebracht werden, daß wir in der vollkommenen Offenbarung Gottes durch den einen Menschen Jesus Christus die objektive Verwirklichung des Heils haben (S. 421). „Die Gottheit Jesu Christi bedeutet die in ihm geschehene vollkommene Offenbarung Gottes im Fleisch“ (S. 422). Allein daß diese Formel durchaus ungenügend ist, wenn es sich darum handelt, im Gegensatz zur Kirchenlehre eine Näherbestimmung des Prädikats der Gottheit Christi zu geben, geht schon daraus hervor, daß selbstverständlich auch die Kirchenlehre den Begriff der vollkommenen Offenbarung kennt und verwendet. Die Kaftansche Formel gewinnt infolgedessen nur dann einen eigentümlichen Sinn, wenn man sich daran erinnert, daß für Kaftan die Offenbarung durch die Idee der geistigen Persönlichkeit bestimmt wird. Die vollkommene Offenbarung Gottes in Christus besteht alsdann darin, daß wir in der Person Jesu Christi „die Vollendung dessen“ haben, „was wir als persönliches Leben kennen“ (S. 421). Mit anderen Worten: Jesus ist die vollkommene Persönlichkeit, deshalb reden wir von seiner Gottheit. Aber daß damit der Begriff der Gottheit seines wesentlichen Inhaltes entleert worden ist, wird sich schwerlich bestreiten lassen. Den Einwand allerdings, „daß das Heil nach gemeinchristlicher Erkenntnis ein ewiges, transzendentes sei“ und daß es sich bei dem Inhalt des Glaubens nicht bloß um einen Maßstab der sittlichen Entwickelung, sondern um eine ewige Tatsächlichkeit handle, meint Kaftan damit zurückweisen zu können, daß wir Gott nur in den Zusammenhängen des geistig-sittlichen Lebens kennen lernen und daß wir ihn deshalb auch nur in den Kategorien des geistig-sittlichen Lebens denken können (ib.). Aber trotzdem kann er es doch nicht leugnen, daß der Begriff der Gottheit auch über die Sphäre des geistig-sittlichen Lebens, sofern es zur Welt des Kreatürlichen gehört, hinausgeht und daß gerade der absolute Abstand gegenüber dem Kreatürlichen von wesentlicher Bedeutung für den Begriff der Gottheit ist. Infolgedessen redet Kaftan sogar von einer „Natur in Gott“: „Immerhin, es ist Natur in Gott, sofern es [?] als ewiges der Bewegung und sitt-

lichen Entwickelung entnommen ist". Ja diese Natur wird sogar als „übersittliche Natur", als „Jenseits von Gut und Böse" bezeichnet (ib.). Aber von diesem Urteil über die Gottheit, dessen Sinn und Bedeutung freilich dem Leser zu erraten überlassen bleibt, wird dann im Hinblick auf die Person Jesu Christi kein Gebrauch gemacht, da das zeitliche Wirken Gottes immer in den Formen des geistig-persönlichen Lebens sich vollzieht (S. 421 f.). Das heißt aber: das Prädikat der Gottheit hat in der Anwendung auf Gott selbst eine andere Bedeutung als in der Anwendung auf Christus, sofern wir bei der Anwendung auf Gott selbst auch an jene „übersittliche Natur" denken, von der im Hinblick auf Christus nicht die Rede ist. Es ist also nicht der ganze Inhalt des Begriffs der Gottheit, den wir von Christus aussagen. Es ist nicht Gott selbst, sondern nur die Art seines Wirkens, die wir an der Person Jesu Christi kennen lernen. Damit aber wird es deutlich, daß allerdings das Prädikat der Gottheit für Kaftan eine ganz andere Bedeutung hat, als nach der kirchlichen und nach der biblischen Auffassung, aber zugleich auch, daß es irreführend ist, wenn Kaftan den Eindruck erweckt, als ob er wirklich den Begriff der Gottheit Christi ernst nehmen wolle, während in Wirklichkeit doch dieser Begriff bei ihm nur die Vollendung der geistig-sittlichen Kreatur in der Person Jesu bezeichnet.

In ganz derselben Weise tritt diese Zwiespältigkeit der Kaftanschen Christologie dann aber auch in denjenigen Ausführungen zutage, in denen Kaftan den Begriff der Gottheit als eine Aussage über den erhöhten Herrn verständlich zu machen sucht. Auch hier nämlich macht Kaftan zunächst wieder rückhaltlos die kirchlichen Formeln sich zu eigen. „Es ist der erhöhte Christus, auf den sich der Glaube an seine Gottheit unmittelbar richtet. Einen anderen Glauben an die Gottheit Jesu Christi als den, der sich auf den Erhöhten richtet, hat es in der christlichen Gemeinde niemals gegeben" (S. 422). Diese Beziehung des Glaubens auf den „lebendigen erhöhten Christus" ist einerseits um des Glaubens willen notwendig: denn „der Glaube hat es mit lebendig gegenwärtigen Realitäten zu tun, niemals mit dem bloß, das einmal

in der Geschichte war, wäre es auch das Größeste und Herrlichste" (S. 423); und diese Beziehung auf den erhöhten Herrn ist andererseits notwendig um der Auffassung des Heilsgutes willen: denn weil der lebendige Gott überweltlich ist, so besteht auch das Heil als überweltliche Größe in der Zugehörigkeit zu dem erhöhten Christus (ib.). Aber nachdem damit die kirchlichen Formeln reproduziert und nachdrücklich unterstrichen worden sind, beginnt alsbald wieder das Werk der Umdeutung. Damit „nicht nur allen phantastischen Vorstellungen von dem Erhöhten, sondern auch allen nutzlosen theologischen Erörterungen über sein Wesen und Wirken der Riegel vorgeschoben" werde, fügt Kaftan sogleich hinzu, daß der erhöhte und verklärte Herr kein anderer ist, als der geschichtliche Heiland. Die Abgrenzung des Erhöhten gegen den Geschichtlichen ist „lediglich abstrakter Natur". Oder um es ganz deutlich zu sagen: „Allen Fragen, was es denn nun mit dem verklärten, göttlichen Leben des Herrn auf sich habe, ist als Antwort das evangelische Lebensbild Jesu entgegenzuhalten. In ihm ist uns der geistige Gehalt des verklärten Lebens Jesu Christi gegenwärtig" (S. 424 f.). Und von hier aus wird es nun deutlich, in welchem Sinne die Erhöhung Christi und seine lebendige Gegenwart von Kaftan verstanden wird: sie besteht darin, daß wir auch heute noch in den Evangelien sein Lebensbild finden (S. 425). Der persönliche Verkehr mit dem erhöhten Herrn ist auch für Kaftan der „Mittelpunkt alles wahren und lebendigen Christentums"; aber „wenn sich die Züge bestimmter gestalten, bietet das evangelische Lebensbild des Herrn den Stoff dafür dar" (S. 426 f.). Aber wenn damit Kaftan zu der These Ritschls sich bekennt, daß der Stand der Erhöhung Christi (status exaltationis) in den geschichtlichen Nachwirkungen seines irdisch-menschlichen Lebens zum Ausdruck kommt, so bedarf es keines Beweises, daß damit abermals ein spezifisches Moment des christlichen Glaubens eliminiert und an seine Stelle ein für das religiöse Urteil ganz bedeutungsloser Tatbestand gesetzt worden ist. Denn es versteht sich von selbst, daß in dem angegebenen Sinne nicht bloß der Person Jesu Christi, sondern allen in der Ge-

schichte der Menschheit einflußreichen Personen lebendige Gegenwart zugesprochen werden müßte.

Die Eigentümlichkeit der Kaftanschen Christologie besteht also zunächst darin, daß er die Geltung des Prädikats der Gottheit Christi anders bestimmt, als es nach der biblischen und kirchlichen Auffassung geschehen müßte, indem er das metaphysische Interesse an dieser Aussage beiseite schiebt.

Für das Verständnis der Christologie ist dann aber zweitens von wesentlicher Bedeutung die Bestimmung derjenigen Merkmale an der Person Jesu Christi, um deren willen ihm das Prädikat der Gottheit beigelegt wird. Das Prädikat der Gottheit Christi setzt die Einzigartigkeit der Person Jesu voraus. Es muß infolgedessen angegeben werden, in welchen Momenten seines Lebens diese Einzigartigkeit gesehen wird. Und zwar wird es sich dabei speziell um die Frage handeln, ob diejenigen Aussagen über die Person Jesu, um deren willen von seiner Einzigartigkeit geredet wird, von der Art sind, daß in der Tat zwischen ihm und allen übrigen Menschen ein absoluter Abstand besteht. Denn wie immer das Prädikat der Gottheit verstanden werden möge, so hat seine Anwendung auf die Person Jesu Christi doch jedenfalls die Bedeutung, daß dadurch dieser eine Mensch von allen übrigen Menschen wesentlich und grundsätzlich unterschieden wird.

In der Tat erkennt denn auch Kaftan — im Unterschied von Ritschl — diesen Maßstab als berechtigt an. Es wird ausdrücklich bemerkt, daß die Gottheit Christi „den spezifischen Unterschied zwischen ihm und allen Menschen, auch seinen Gläubigen" bezeichne (S. 427) und daß in seiner Einheit mit Gott eine „schlechthin einzigartige Tatsache, die über alle Analogie des Menschlichen hinausrage", gegeben sei (S. 444). Wie Jesus selbst sich als den Messias der Apokalyptik gewußt und bezeugt hat, „obwohl er schlicht als ein Mensch unter Menschen wandelte und alle äußeren Merkmale der Messianität seiner Erscheinung abgingen", so müssen wir aus dieser Paradoxie seines Lebens „auf eine unvergleichliche und unmeßbare geistige Kraft schließen, die hier wirksam geworden ist", und in ihm den „einzigen Mittler der

vollkommenen Gottesoffenbarung" sehen (S. 136). Indessen diese Aussagen wird man nun doch, nachdem man schon des öfteren einen Eindruck von der Dehnbarkeit der Formeln Kaftans erhalten hat, nicht einfach kritiklos registrieren können; man wird vielmehr sich davon überzeugen müssen, ob in der Tat die konkreten Aussagen Kaftans über die Eigenart Jesu so beschaffen sind, daß von der Einzigartigkeit seiner Person im absoluten Sinne des Wortes die Rede sein kann.

Bei der Erörterung dieser Frage macht es aber zunächst einen überraschenden Eindruck, daß Kaftan das „Geheimnis" der Person Jesu an einer ganzen Reihe von Analogien zu verdeutlichen sucht. Insbesondere ist es das Gebiet des „Heroischen", auf das man verwiesen wird. Von den „Heroen des geistigen Lebens" gilt nämlich ebenso wie von der Person Jesu, „daß dem Verständnis ihres persönlichen Lebens bestimmte Schranken gezogen sind", daß „ihr eigenes individuelles Leben sich dem allgemeinen Verständnis entzieht" (S. 431). Und dasselbe muß dann überhaupt von der „Erkenntnis des persönlichen Lebens und einzelner bestimmter Personen" gesagt werden: „da reicht die Erkenntnis niemals in das innerste Geheimnis des Lebens hinein, da bleibt immer ein Rest, der nicht aufgeht" (S. 430). Ja noch mehr: es ist schließlich sogar jede einzelne Tatsache in der Welt, selbst jede einzelne Tatsache der Natur, „für das wissenschaftliche Verständnis ein Unendliches" (ib.). „Der nivellierende Verstand will uns" allerdings „immer wieder einreden, daß die Aufgabe des Erkennens nur gelöst werden könne, indem wir die einzelnen Erscheinungen unter allgemeine, in gleicher Weise für alle geltende Begriffe bringen". Aber wenn man „auf den besonderen Erkenntniswert der einzelnen Tatsache als solcher zu achten" gelernt hat, erscheint es auch nicht mehr als „unvernünftig", daß wir den Einen, nämlich Jesus, aus allen übrigen Menschen herausheben und von seiner absoluten Einzigartigkeit reden (S. 431).

Aber das ist nun insofern eine höchst bedenkliche Argumentation, als dabei unvermerkt das Problem, um das es sich handelt, sich verschoben hat. Denn es handelt sich doch eigentlich in der

Christologie nicht darum, daß Jesus ebenso wie jeder andere Mensch ein einzelnes konkretes Individuum ist und als solches ebenso wie alle anderen einzelnen Individuen einen Tatbestand darbietet, den die verallgemeinernde Reflexion nicht zu erschöpfen vermag. Man wird vielmehr die Frage aufwerfen müssen, was denn wohl der Glaube für ein Interesse hat an der Tatsache, daß alles Individuelle nicht durch den bloßen Begriff, sondern nur durch die Anschauung erfaßt werden kann. In demselben Maße als dieser Satz selbst wieder eine allgemeine Regel zum Ausdruck bringt, die für den gesamten Inhalt der Erfahrung gilt, wird durch diese Regel das „Geheimnis" der Person Christi einfach aufgehoben. Denn der Umstand, daß wie jede einzelne Tatsache in der Welt, so auch die Person Jesu Christi eine individuell gestaltete Größe ist und deshalb durch die Abstraktion des Verstandes nicht völlig begriffen werden kann, vermag die Einzigartigkeit der Person Jesu Christi nur in dem Sinne zu begründen, in dem auch jedes andere Phänomen in der Welt als einzigartig und unwiederholbar angesehen werden muß. Infolgedessen ist aber in der von Kaftan aufgestellten Regel zwar ein für alles Erkennen der Dinge in der Welt geltender Maßstab gegeben, aber eben um deswillen kann diese Regel auch für das Interesse, welches der Glaube an der Person Christi nimmt, nichts zu bedeuten haben.

Dem gegenüber könnte man dann allerdings einwenden, daß die religiöse Bedeutung des in der Person Christi gegebenen individuellen Tatbestandes doch immerhin insofern von Kaftan zur Geltung gebracht wird, als dasjenige, wodurch die Einzigartigkeit der Person Christi bestimmt wird, sein Verhältnis zu Gott, seine Einheit mit Gott ist. Denn von dieser Einheit Jesu mit Gott gesteht auch Kaftan zu, daß sie selbst durch die höchste Steigerung der Gemeinschaft mit Gott, wie sie sich für den Christen in der christlichen Gemeinde verwirklicht, nicht erreicht wird (S. 432). Gerade dadurch aber erweist sich nach Kaftan das Leben Jesu Christi in der Welt als ein göttliches, daß „die Einheit mit Gott sein alles beherrschender Mittelpunkt war" (S. 429). Seine Einheit mit Gott ist von der Art, daß er durch sein Verhältnis zu

Gott von allen anderen Menschen sich unterscheidet (S. 444). Aber trotzdem gibt Kaftan dann doch auch hier wieder alsbald eine Einschränkung und Abschwächung der kirchlich klingenden Formeln, indem er die Tatsache der Einheit Jesu mit Gott lediglich als ein psychologisches Problem in Anspruch nimmt. Wie bei jedem Menschen „das Ichbewußtsein oder das geistige Selbstgefühl sich mit irgendeinem Inbegriff von Willensregungen, Gefühlen und Gedanken bestimmter als mit anderen verbindet", so ist „das geistige Selbstgefühl Jesu an das Bewußtsein seiner Einheit mit Gott geknüpft" und „sein ganzes persönliches Leben dadurch bestimmt" (S. 433). Mit anderen Worten: der Gedanke an Gott ist für Jesus derjenige Inhalt seines Bewußtseins, aus dessen Einfluß sich der eigentümliche Charakter seiner Person und seines Lebens erklärt. Aber indem damit das Selbstbewußtsein Jesu in Analogie gestellt wird zu der Art, wie überhaupt der Charakter eines Menschen durch einen bestimmten Bewußtseinsinhalt seine „geschlossene" Haltung bekommt, wird es offenbar, daß diese Beurteilung der Einzigartigkeit Jesu auch hier den Rahmen der biographisch-psychologischen Betrachtung nicht überschreitet. Und an dieser rein psychologischen Art der Betrachtung wird dann auch dadurch nichts geändert, daß Kaftan — wiederum in scheinbarer Uebereinstimmung mit der kirchlichen Auffassung — die Einheit Jesu mit Gott „auch als eine Naturtatsache verstanden" wissen will (S. 445). Denn das, was als „Naturtatsache" verstanden werden soll, ist in Wirklichkeit nicht die Einheit mit Gott, d. h. das objektive Verhältnis, welches zwischen Gott und diesem einen Mensch besteht. Die „Naturtatsache", von der Kaftan redet, ist vielmehr in den „Gaben und Anlagen" Jesu, in „seiner geistleiblichen Organisation" zu sehen (ib.). Gibt es doch auch hierfür wieder „Analogien im Gebiet des Heroischen, sofern auch bei diesen Heroen es so zu sein pflegt, „daß eine starke geistige Kraft, aus der Naturanlage des Menschen hervorbrechend, ihn in die ihr entsprechenden Bahnen leitet" (S. 433). Und so mag denn immerhin die Person Jesu im Sinne Carlyleſcher Heldenverehrung unser Interesse in Anspruch nehmen und wir mögen immerhin in der ästhetischen Be-

wunderung der Originalität Jesu bis zur Höhe des Heroenkultes emporsteigen. Aber trotzdem kann kein Zweifel darüber bestehen, daß mit dieser Verehrung des religiösen Genies der christliche Glaube an die Gottheit Christi niemals erreicht wird. Es ist vielmehr schließlich doch nur die glückliche Beschaffenheit seiner geistigen und leiblichen Veranlagung, die ihn dazu befähigt hat, in allen Lagen seines Lebens den Gedanken an Gott festzuhalten und zum Mittelpunkt seiner Interessen zu machen. Indem wir von seiner Einheit mit Gott reden, haben wir es nicht mit einem Tatbestand zu tun, der über die Sphäre seines individuellen Bewußtseins hinausgeht, sondern nur mit einem regulativen Maßstab für den eigentümlichen Inhalt seines Bewußtseins, wobei dieser eigentümliche Inhalt seines Bewußtseins ausdrücklich auf seine natürliche Ausrüstung, d. h. auf das Kreatürliche an ihm, zurückgeführt wird.

Bei dieser Lage der Dinge versteht es sich aber von selbst, daß die Folgerungen, welche sich für Kaftan aus der Einheit Jesu mit Gott ergeben, nicht imstande sind, einen absoluten Abstand zwischen ihm und den übrigen Menschen aufzurichten. Denn wenn Jesus mit allen anderen Menschen oder wenigstens mit allen heroischen Charakteren dies gemeinsam hat, daß sein Leben in individueller Form sich gestaltet und daß diese Eigenart seines Lebens aus der bedingungslosen Herrschaft eines bestimmten Bewußtseinsinhaltes sich erklärt, so ist letzten Endes nicht in seiner Person, sondern in den Ideen, welche den Inhalt seines Bewußtseins ausmachen, der eigentümliche und bleibende Wert seines Lebens gegeben. Die Person Jesu hat dann keine dogmatische, sondern nur eine historische Bedeutung, sofern sie das Ideal menschlicher Vollkommenheit illustriert und als erstrebenswertes Ziel darbietet. Aber die glücklichen Umstände, welche gerade in dieser Person die Naturbasis für eine derartige Verwirklichung des Ideals ermöglicht haben, gehören in das Gebiet der psychologischen und geschichtlichen Wunder, die bei allen Menschen gleich geheimnisvoll sind, aber eben um deswillen der Person Jesu eine grundsätzliche Ausnahmestellung nicht zu geben vermögen. Und

wenn Kaftan trotzdem meint, daß jene Ideen, welche den Inhalt des Bewußtseins Jesu ausmachen, nur durch seine Person das sind, was sie sind (S. 437), so ist dieser Rückgang auf die Person zwar ein Hinweis darauf, wie auch Kaftan eine Empfindung davon hat, daß der volle Inhalt des geschichtlichen Christusglaubens ohne diesen Zusatz nicht zu seinem Rechte kommen würde. Aber dies Zugeständnis kann doch nichts daran ändern, daß diese Würdigung der Person Christi in den Zusammenhang seiner Christologie grundsätzlich sich nicht einfügt. Denn wenn Kaftan einerseits die Bedingtheit der Ideen durch die Person mit dem Hinweis auf den engen Zusammenhang zu begründen sucht, der zwischen dem „persönlichen Lebensinhalt" Jesu und seiner Berufsaufgabe besteht, so muß er doch selbst einräumen, daß diese unbedingte Hingabe an den erkannten Beruf wiederum „auf dem Gebiet des Heroischen" ihre Parallele findet (ib.). Und wenn Kaftan andererseits an die Tatsache erinnert, daß die für das Bewußtsein Jesu zentralen Ideen immer im Zusammenhang mit seiner Person sich als wirkungskräftig erwiesen haben (S. 437 ff.), so bringt zunächst auch dieser Hinweis auf die „geistige Kraft", die von der Person auf die Ideen übergeht (S. 439), nichts der Person Jesu ausschließlich Eigentümliches, während zugleich auch die Art, wie die Ideen zu ihrer Verwirklichung gelangen, niemals über ihren Wert und ihre Wahrheit entscheiden kann.

Die Erwägungen, durch welche Kaftan die Anwendung des Prädikats der Gottheit Christi zu rechtfertigen sucht, überschreiten demgemäß nirgends den Kreis der rein psychologischen Betrachtung, sondern beschränken sich darauf, die individuelle Erscheinung der Person Jesu den formalen Bedingungen, die allgemein auf dem Gebiet des persönlichen Lebens in Geltung sind, einzuordnen. Es ist deshalb auch nur folgerichtig, daß die konkreten Züge, in denen die aus der Einheit mit Gott folgende Einzigartigkeit Jesu zum Ausdruck kommt, nicht einen absoluten, sondern nur einen relativen Abstand der Person Jesu gegenüber anderen Menschen erkennen lassen. Denn wenn zwar Kaftan auf die kirchliche Lehre wenigstens insoweit Rücksicht nimmt, daß er das Problem der Allmacht und

der Sündlosigkeit Jesu zur Erörterung stellt, so haben doch diese Begriffe für Kaftan eine wesentlich abgeschwächte Bedeutung.

Was nämlich zunächst das Prädikat der Allmacht betrifft, so macht Kaftan auch hier wieder die Unterscheidung, daß die Allmacht Gottes nur im ethischen, aber nicht im physischen Sinne auf Jesus übertragen werden darf. Von Jesu „Teilnahme an der göttlichen Allmacht" (S. 435) kann nur insofern die Rede sein, als damit die „innere Unabhängigkeit von allem, was nicht der persönliche Wille selbst ist, setzt oder will" (S. 434), d. h. „die vollkommene geistige Beherrschung aller Dinge und Verhältnisse, unter denen er seinen Beruf übt" (S. 435), gemeint ist. Aber mit dieser Halbierung des Attributs der göttlichen Allmacht wird nun gerade das unterscheidende Merkmal der Weltherrschaft Gottes bei der Anwendung auf die Person Jesu beiseite gelassen und statt dessen die Einzigartigkeit Jesu in der superlativen Steigerung dessen gesehen, was die Eigentümlichkeit des menschlichen Geisteslebens ausmacht. Infolgedessen sieht Kaftan sich auch genötigt, in Abweichung von Ritschl diese Herrschaft Jesu über die Welt nicht als ein Merkmal seiner Gottheit, sondern als ein Merkmal seiner Menschheit in Anspruch zu nehmen, „da sie ihrer Art nach etwas Menschliches ist" (S. 435). Allein diese Korrektur Ritschls hat doch nur die Bedeutung, zum Ausdruck zu bringen, daß auf dem von Ritschl gewählten und von Kaftan befolgten Wege es niemals gelingen kann, an den menschlichen Vorzügen der Person Jesu das Prädikat der Gottheit zu illustrieren (vgl. Kunze, Die ewige Gottheit Jesu Christi, 1904, S. 7). Und wenn Kaftan trotzdem meint, im Hinblick auf „die christliche Idee von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen" die Vollkommenheit der menschlichen Persönlichkeit Jesu mit der Allmacht der göttlichen Persönlichkeit in Vergleich stellen zu können (S. 436), so ist das — ganz abgesehen von der Unklarheit des Gedankens — nur eine andere Formel für den Satz, daß für Kaftan nicht der christliche Gedanke von der realen Wesensgemeinschaft Jesu mit Gott, sondern der abstrakte Begriff der geistigen Persönlichkeit der Maßstab ist, an dem die Aussagen über das Verhältnis Jesu zu Gott orientiert sind.

Bei dem Prädikat der Sündlosigkeit Jesu könnte es dann allerdings scheinen, als ob dies Prädikat, wenn es überhaupt auf Jesus angewendet wird, eine Abschwächung oder Umdeutung nicht zulassen könnte, daß vielmehr dies Prädikat immer zu einer absoluten Aussage über den Abstand der Person Jesu von allen übrigen Menschen führen müßte. Aber dennoch macht sich auch hier die umbildende Kraft der rationalen Ideen Kaftans geltend. Denn obgleich Kaftan ausdrücklich sagt, daß Jesus „von keiner Sünde wußte" (S. 435), so soll das doch nur dahin verstanden werden, daß er seinen „sittlichen Beruf in der Welt" ohne Unterbrechung auszuführen vermocht hat (S. 440). Die Versuchung ist auch an ihn herangetreten, aber er hat die Versuchung regelmäßig überwunden. Denn obwohl auch bei ihm die menschliche Schwachheit vor der geforderten Leistung unwillkürlich zurückbebte oder die Klarheit über das Gute erst allmählich errungen ward, so hat doch der Wille des Guten bei ihm niemals geschwankt (S. 440f.). Mit anderen Worten: die „menschlich-sittliche Vollkommenheit" Jesu hat darin bestanden, daß er nach der Kraft seines Willens und nach der Klarheit seines Urteils uns übertraf. Aber freilich, wenn es dann doch heißt, daß ihm die Scheu vor dem Leiden nicht fremd gewesen ist und daß auch ihn sogar „der Gedanke an eigene Ehre und Herrschaft bewegt" hat (S. 441), dann wird es doch deutlich, daß auch die geniale Sicherheit seines Urteils und die heroische Kraft seiner Entschließungen es nicht verdecken kann, daß die Beschaffenheit seines Willens grundsätzlich nicht von anderer Art war als die jedes anderen menschlichen Willens. Denn sowohl die Kraft des Willens wie auch die Klarheit des Urteils geben doch immer nur von den Vorzügen der „natürlichen Ausrüstung" (S. 441) Zeugnis, während dagegen die Leidensscheu und die Rücksicht auf die eigene Ehre und Herrschaft — wenigstens nach Luther — die deutlichsten Erkennungszeichen dafür sind, daß das Herz von Haus aus der Sünde gehört. Der Begriff der Sündlosigkeit Jesu hat infolgedessen für Kaftan nur die Bedeutung, die Vollkommenheit der sittlichen Leistung Jesu gegenüber der uns anhaftenden Unvollkommenheit zu bezeichnen. Es

ist doch nur das größere Maß von Kraft und Klarheit, welches ihn von uns unterscheidet; aber dieser Unterschied bleibt selbst dann, wenn er bis zum Superlativ sich steigert, von relativer Art. Zu solcher relativen Beurteilung der Sündlosigkeit Jesu muß man aber mit Notwendigkeit gelangen, wenn man, wie es bei Kaftan der Fall ist, den sittlichen Wert der Person lediglich an der sittlichen Aufgabe mißt. Denn gegenüber der sittlichen Aufgabe kann es selbstverständlich immer nur ein Mehr oder Weniger der Annäherung, resp. des Zurückbleibens geben.

Die christologischen Ausführungen Kaftans tragen demgemäß insofern einen durchaus einheitlichen Charakter, als immer wieder das Ideal der geistigen Persönlichkeit sich als der Maßstab offenbart, an dem die Person Jesu gemessen und nach dem die kirchlichen Aussagen umgedeutet werden. Was wir an ihm bewundern, ist seine „geistige Herrschaft über die Welt“ (S. 442), denn auch seine sittliche Vollkommenheit ist letzten Endes nichts anderes als dies. Die Beurteilung der Person Jesu bleibt infolgedessen durchaus in dem Rahmen der modernen Begeisterung für das Ideal des Genies. Denn auch das Genie ist etwas Einzigartiges, Unerreichbares, Wunderbares. Aber mit diesen Ideen des modernen Humanismus verbindet sich dann bei Kaftan eine bewundernswerte Virtuosität, die kirchlichen Formeln zu biegen und zu dehnen. Ist doch selbst die christliche Lehre von der Präexistenz wenigstens „die sinnliche Ausdrucksform“ für den ewigen Wert des in der Person Jesu gegebenen Ideals der Persönlichkeit (S. 447). Ja, auch die biblische Erzählung von der jungfräulichen Geburt des Herrn wird doch, obgleich Kaftan aus geschichtlichen Gründen sie ablehnt (S. 453), nicht unbedingt aus der Dogmatik entfernt; vielmehr „als Bild wird auch der Satz von der Geburt des Heilandes aus der Jungfrau stets seinen Platz behaupten“, obgleich es freilich besser wäre, „wenn die Aufmerksamkeit nicht immer wieder darauf gerichtet würde“ (S. 454). Aber es bleibt allerdings eine Frage, ob es wirklich die Aufgabe der Dogmatik ist, die deutlich bestimmten und festgeprägten Formeln der kirchlichen Lehre zu allegorischen Wendungen umzugestalten,

und ob es in der Tat als ein Fortschritt in der Erkenntnis der christlichen Wahrheit angesehen werden kann, wenn die Person Jesu Christi lediglich als das Symbol eines rein rationalen Ideals verstanden wird.

2. Das durch Christus vermittelte Heil.

Nach den Aussagen über die Person Jesu Christi kann es nicht zweifelhaft sein, daß es eine Lehre vom Werk Christi in der Dogmatik Kaftans eigentlich nicht gibt. Nach dem Vorgange Ritschls wird vielmehr die orthodoxe Unterscheidung von objektiver und subjektiver Heilslehre verworfen (S. 510). Allerdings werden die geschichtlichen Ereignisse des Todes und der Auferstehung Christi als die göttliche Tat der Erhöhung und Rechtfertigung bezeichnet; aber es wird doch sogleich und nachdrücklich dabei betont, daß diese göttliche Tat immer nur in dem Glauben, den sie weckt, „sich verwirklicht" (S. 511, 522). Es ist deshalb ein Mißverständnis, „das durch die spätere kirchliche Entwickelung nahe gelegt wird", wenn man meint, daß Christus nur „eine Möglichkeit beschafft" habe, die erst durch die Kirche und die kirchlichen Gnadenmittel für den Einzelnen zur Wirklichkeit werde (S. 514, 526). Diese Unterscheidung der Versöhnung als des objektiven Werkes Christi und der Wiedergeburt und Rechtfertigung als der subjektiven Zueignung des durch Christus erworbenen Heils erklärt sich vielmehr daraus, daß die Reformatoren ihre neue evangelische Heilslehre an die mittelalterliche Lehre von der Versöhnung angehängt haben, ohne die Unvereinbarkeit dieser beiden Lehrarten zu erkennen. Infolgedessen wird es die Aufgabe der evangelischen Dogmatik sein, diesen Mangel der reformatorischen Theologie zu korrigieren und das Werk Christi ausschließlich in seiner Beziehung auf den Glauben zu verstehen (S. 553).

Indessen diese Korrektur der kirchlichen Lehre, wie sie Kaftan im Anschluß an Ritschl vornimmt, hat nun doch in Wirklichkeit nicht die Bedeutung einer Verbesserung, sondern bringt nur in besonders deutlicher Weise zum Ausdruck, daß in der Lehre von

der Verwirklichung des Heils ebenso, wie in der Lehre von den Bedingungen des Heils die gleichen Schranken für das Verständnis Kaftans gegeben sind. Denn wie in der Lehre von den Bedingungen des Heils nicht bloß das metaphysische Problem der Gotteslehre eine deutliche Lösung vermissen ließ, sondern auch die Eliminierung des Schuldbegriffs der heilsgeschichtlichen Betrachtung den Boden entzog, so ist nun auch in der Lehre von der Verwirklichung des Heils das der Mangel, daß nicht bloß die Beurteilung der Person Christi die metaphysische Geltung seiner Gottheit nicht zur Anerkennung bringt, daß vielmehr zugleich auch die heilsgeschichtliche Bedeutung des Werkes Christi beseitigt wird. Und zwar findet diese Loslösung des Werkes Christi aus dem Rahmen der heilsgeschichtlichen Betrachtung in doppelter Beziehung statt: einmal insofern als die Aussagen über das Werk Christi die Heilsbedeutung der geschichtlichen Ereignisse, in welche das Leben Jesu Christi ausmündet, nicht verständlich zu machen geeignet sind, und sodann insofern als das Verständnis für das geschichtliche Heilswirken Gottes in der Gemeinde, wie es den Ertrag jener Ereignisse für den Einzelnen vermittelt, fehlt.

a. Was nämlich zuerst die Heilsbedeutung der geschichtlichen Ereignisse des Todes und der Auferstehung Jesu betrifft, so tritt es besonders im Hinblick auf die Auferstehung deutlich zutage, daß Kaftan, obgleich er die geschichtliche Tatsächlichkeit der Auferstehung anerkennt (s. o.), doch im Zusammenhang seines Systems dieser Tatsache eine dogmatische Bedeutung nicht abzugewinnen vermag.

Kaftan redet allerdings wiederholt von der „zentralen Stellung, welche die Auferweckung Jesu Christi von den Toten in der Offenbarungsgeschichte einnimmt“ (S. 277). Aber diese zentrale Stellung in der Offenbarungsgeschichte kommt der Auferstehung doch nur um deswillen zu, weil der Glaube der ältesten Gemeinde und der Apostel „an den Erscheinungen des Auferstandenen und weiterhin an der Predigt von dem Auferstandenen und Erhöhten seinen bestimmenden Ausgangspunkt gehabt“ hat (S. 384). Die Jünger sind durch die Erscheinungen des Auferstandenen seiner

Erhöhung zum Vater gewiß geworden und „aus dieser Gewißheit ist die Predigt von Jesus Christus entsprungen, auf welcher die Gemeinde beruht“ (S. 443). Aber es ist einleuchtend, daß mit diesem Hinweis auf den Glauben der Jünger die Frage nach der Heilsbedeutung der Auferstehung Christi überhaupt noch nicht berührt wird. Denn es ist zweifellos zunächst nur eine historische Aussage, wenn auf den Glauben der Jünger an die Auferstehung die Entstehung der christlichen Gemeinde zurückgeführt wird. Diese historische Aussage kann aber außerdem auch für das dogmatische Urteil um deswillen nicht von Bedeutung sein, weil sie doch immer nur auf den Glauben der Jünger die Entstehung der Gemeinde zurückführen kann, ohne die Frage zu entscheiden, ob diese Wirkung nicht auch dann eingetreten wäre, wenn der Glaube der Jünger in einer Täuschung seinen Grund hatte. Und wenn allerdings diese Möglichkeit nach der Erklärung Kaftans nicht gelten soll, so bleibt es doch jedenfalls dabei, daß die Auferstehung des Herrn als Bedingung für den Glauben der Jünger für uns immer eine Tatsache der Vergangenheit ist, die lediglich auf dem Wege der historischen Kunde an uns herankommt und deshalb nur als ein historisches Wissen angeeignet werden kann. Und dazu kommt schließlich, daß der Zusammenhang, welchen Kaftan zwischen der Auferstehung und der Erhöhung Christi bestehen läßt, im Hinblick auf die Umdeutung, welche der Begriff der Erhöhung erfährt (s. o.), auch die Aussage über die Tatsächlichkeit der Auferstehung als zweifelhaft erscheinen läßt. Denn wenn die Erhöhung Christi in der geschichtlichen Nachwirkung seines irdischen Lebens bestehen soll, so liegt immerhin der Gedanke nahe, daß auch die Auferstehung für Kaftan nur der symbolische Ausdruck eines inneren Erlebnisses ist. Bei der Neigung Kaftans zur Akkommodation an das geschichtliche Christentum wird man allerdings nicht erwarten können, daß dieser Gedanke rückhaltlos und mit voller Deutlichkeit ausgesprochen wird. Aber es liegt doch diese Annahme nicht bloß in der Konsequenz der bei Kaftan üblichen Umdeutung des historisch Gegebenen, sondern es erscheint doch auch als eine ausdrückliche Bestätigung dieser Annahme, wenn

Kaftan die „erlösende Tat des Vaters", zu der den Jüngern die Auferweckung Jesu von den Toten geworden ist (S. 458), zunächst für eine Tat Gottes am inwendigen Menschen und damit für ein inneres Erlebnis der Seele erklärt und dann ergänzend hinzugefügt, daß „diese Tat Gottes in der Auferweckung Jesu Christi von den Toten erblickt und das innere Erlebnis an die geschichtlichen Ereignisse, seinen Tod und seine Auferstehung, geknüpft wird" (S. 459).

Der Hinweis auf die Bedeutung, welche die Auferstehung Christi für die älteste Gemeinde gehabt hat, bleibt demgemäß nicht bloß im Rahmen der rein historischen Betrachtung, sondern erweckt zugleich auch den Eindruck, als ob die Anerkennung der Auferstehung letzten Endes doch nur die Bedeutung einer beiläufigen Notiz habe, welche — als ein Zugeständnis an die Tradition — für das Verständnis des Erlösungswerkes nicht von wesentlicher Bedeutung ist. Und in der Tat entsprechen dann diesem Eindruck auch diejenigen Aussagen, in denen Kaftan sich über die Bedeutung der Auferstehung Christi für den Glauben der gegenwärtigen Gemeinde äußert. Kaftan selbst gesteht nämlich zunächst zu, daß in der apostolischen Verkündigung der Glaube an die Auferstehung aufs engste verbunden sei mit dem Glauben an die unmittelbar bevorstehende Wiederkunft Christi und daß nach der apostolischen Verkündigung nur in dieser Verbindung der Glaube an die Auferstehung Christi für die Soteriologie bedeutsam sei (S. 512). Aber trotzdem soll nun diese Verbindung abgelehnt werden und statt dessen die Auferweckung Christi im Zusammenhang mit dem „ganzen geistigen Gehalt des Lebens und Sterbens Jesu Christi" für die Soteriologie in Anspruch genommen werden (ib.). Indessen wenn Kaftan meint, damit die apostolische Formulierung nicht aufgehoben, sondern nur „erweitert" zu haben, so wird man doch einwenden müssen, daß diese Beurteilung schwerlich sich rechtfertigen läßt. Denn wenn, wie Kaftan meint, das Entscheidende an der Heilstat Gottes darin liegt, „daß wir durch den Glauben an Jesus Christus in Gott und sein Reich versetzt werden, daß wir im Ewigen als in unserer

Gegenwart leben lernen und daß wir dies ewige göttliche Leben so verstehen, wie es uns an Jesus Christus offenbar geworden ist" (S. 513), so sind das alles doch Aussagen, welche im Zusammenhang der Gedanken Kaftans von der Wirkung des geschichtlichen Heilandes abgesehen von seiner Auferstehung gelten. Insbesondere der von Kaftan unterstrichene Satz läßt das ganz deutlich werden. Denn der Satz, „daß wir [durch den Glauben an Christus] im Ewigen als in unserer Gegenwart leben lernen", kann doch nur in dem Sinne gemeint sein, daß wir an dem geschichtlichen Leben des Herrn den ewigen Wert des Ideals der geistigen Persönlichkeit erkennen und schätzen lernen. Für dies „neue Leben" aber kann die Auferweckung Christi keine unmittelbare Bedeutung gewinnen. Es ist vielmehr durchaus richtig, wenn Kaftan den Hinweis auf die Auferweckung nur in der Form eines appositionellen Zusatzes mit der Erlösung in Verbindung bringt, indem er sagt, dasjenige, was den Menschen zum „neuen Leben" bringe, sei „Jesus Christus, der durch die Auferstehung sein von Gott ihm bestimmtes Ziel erreicht hat" (S. 513). Mit anderen Worten: das „neue Leben", von dem Kaftan redet, ist eine Wirkung des geschichtlichen Lebensbildes dieses Menschen, von dem wir außerdem auf dem Wege der historischen Ueberlieferung noch wissen, daß er auferstanden ist. Infolgedessen ist es aber auch ein gänzlich unbegründeter Schluß, wenn Kaftan folgert: „Das neue Leben des Christen ist daher die Frucht der Auferweckung Jesu Christi von den Toten" (ib.). Statt dessen ergeben vielmehr die Sätze Kaftans den Schluß, daß das neue Leben des Christen die Wirkung des geschichtlichen Lebensbildes Jesu, aber nicht die Wirkung seiner Auferstehung ist. Die Auferstehung hat dagegen nur die Bedeutung, daß Jesus durch sie „sein von Gott ihm bestimmtes Ziel erreicht hat", wobei freilich Kaftan mit keiner Silbe andeutet, worin die konkrete Bedeutung dieser allgemeinen Phrase bestehen soll.

Daneben findet sich dann allerdings schließlich noch — wenigstens beiläufig — die Aussage, daß in der Auferstehung „die Gewißheit des ewigen Lebens nach dem Tode bezeugt und

verbürgt" sei und daß es deshalb notwendig sei, die „äußere Tatsache" der Auferstehung zu betonen (S. 513). Allein wenn damit in ähnlicher Weise wie mit der apostolischen Lehre von der Wiederkunft Christi in der Tat der Boden der rein immanenten, psychologisch-moralischen Betrachtung verlassen wird, so ist doch nicht bloß die ganz abrupte Einführung dieses Gedankens ein Beweis dafür, daß es sich bei demselben lediglich um eine unbegründete Reminiszenz an die Kirchenlehre handelt. Es geht vielmehr auch aus den Betrachtungen, welche Kaftan der Eschatologie widmet, deutlich hervor, daß der Gedanke der Auferstehung tatsächlich für Kaftan nicht dieser Garantie bedarf, da — im Anschluß an den Kantischen Beweis für die Unsterblichkeit — auch Kaftan aus der Unmöglichkeit einer vollkommenen Verwirklichung des sittlichen Ideals in den Zusammenhängen des natürlichen Lebens „die Notwendigkeit des Gedankens der Auferstehung oder doch eines Analogons des biblischen Auferstehungsgedankens" gewinnt (S. 650).

Erheblich komplizierter gestaltet sich dann allerdings die Untersuchung, wenn es sich weiterhin um die Frage nach der Heilsbedeutung des Todes Christi handelt. In demselben Maße nämlich, als der Tod Christi zweifellos im Zusammenhang der kirchlichen Lehre zentrale Bedeutung hat, muß Kaftan an diesem Orte mehr als an irgendeinem anderen sich genötigt sehen, an die Problemstellung der kirchlichen Lehre anzuknüpfen, während andererseits es sich allerdings nicht verkennen läßt, daß es keine verzweifeltere Aufgabe geben kann als den Versuch, die geschichtliche Tatsache des Todes Christi mit den rein rationalen Gedanken der Kaftanschen Dogmatik in Verbindung zu bringen. Infolgedessen ist es aber auch nicht überraschend, daß die Gedanken, durch welche Kaftan die Heilsbedeutung des Todes Christi verständlich zu machen sucht, eine Reihe von divergierenden Motiven erkennen lassen, wobei freilich die Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte die Ueberzeugungskraft der Argumentation nicht zu verstärken vermag, sondern nur die Aussichtslosigkeit der Aufgabe verdeutlicht.

Bei der Erörterung über die Notwendigkeit des Todes Christi sind es nämlich zunächst zwei Gedankenreihen, welche Kaftan vorführt. Auf der einen Seite handelt es sich darum, die „kausalen Zusammenhänge" darzulegen, welche den Tod Christi mit Notwendigkeit herbeigeführt haben, und auf der anderen Seite gilt es, mit Hilfe der „dogmatisch-teleologischen Betrachtung" die Notwendigkeit des Todes Christi als „des allein zureichenden Mittels für Gottes Zweck" begreiflich zu machen (S. 576 f.).

Von diesen beiden Gedankenreihen ist nun aber die erste von vornherein als bedeutungslos abzulehnen. Kaftan hat sich selbst den Einwand gemacht, daß die rein geschichtliche Betrachtung niemals geeignet sein könne, „die Notwendigkeit des Todes Christi als Mittel für einen ewigen Zweck" zu erweisen (S. 569). Trotzdem meint er, daß die geschichtliche Unvermeidlichkeit eines Ereignisses und dessen Notwendigkeit als Mittel für einen bestimmten Zweck sehr eng zusammengehören (ib.). „Es läßt sich an manchen Wendepunkten in der Geschichte als ein geschichtliches Gesetz erkennen, daß eben dieselben Umstände, die ein Ereignis unvermeidlich herbeiführen, es auch zum notwendigen, d. h. unentbehrlichen Mittel für die Verwirklichung eines bestimmten Zwecks machen" (S. 570). Indessen dies „geschichtliche Gesetz", bei dem es sich in Wirklichkeit nur um den Gedanken handelt, daß bei der Beurteilung der geschichtlichen Vorgänge unter Umständen die kausale Betrachtung mit der teleologischen abwechseln kann, berührt das Problem, um das es sich handelt, ebensowenig wie der triviale Satz, daß man die Notwendigkeit eines Mittels daran erkenne, „daß der Zweck nicht bloß dadurch [durch das Mittel] erreicht wird, sondern ohne dasselbe überhaupt nicht erreicht werden kann" (S. 569). Denn es handelt sich im vorliegenden Fall weder um das logische Verhältnis von Mittel und Zweck, noch auch um den Anteil der kausalen und der teleologischen Betrachtung an der Beurteilung geschichtlicher Vorgänge. Die Behauptung, welche bewiesen werden soll, ist vielmehr die, daß die rein geschichtliche Beurteilung für die dogmatische Auffassung eine Bedeutung gewinnen könne und daß infolgedessen die geschichtliche Notwendigkeit

des Todes Christi die Heilsnotwendigkeit seines Todes begründe oder begreiflich mache.

Für die Unrichtigkeit dieser Behauptung gibt es aber keinen deutlicheren Beweis als die Ausführungen, durch welche Kaftan die geschichtliche Notwendigkeit des Todes Christi zu erweisen sucht. Obgleich nämlich Kaftan sogar eine geschichtliche, eine offenbarungsgeschichtliche und eine universalgeschichtliche Notwendigkeit des Todes Christi zu unterscheiden weiß, läuft die ganze Argumentation doch lediglich auf die allgemeine Regel hinaus, daß die Propheten Gottes immer im Namen Gottes verfolgt und getötet werden (S. 571). Weil Jesus ein anderes religiöses Ideal hatte als die Pharisäer, deshalb mußte es zum Konflikt zwischen ihnen kommen: darin ist die geschichtliche Notwendigkeit des Todes Christi begründet (S. 572). Erwägt man sodann, daß der Konflikt zwischen Jesus und seinen Gegnern gar nichts anderes ist „als der Konflikt zwischen dem Kern und der Schale des Alten Bundes, derselbe Konflikt, in welchem bereits die Propheten gewirkt, gehandelt und gelitten haben", so stellt sich die Notwendigkeit des Todes Christi als offenbarungsgeschichtliche Notwendigkeit dar (S. 572 f.). Nimmt man endlich hinzu, daß die Motive, von denen aus die Pharisäer zur Verwerfung des Herrn kamen, aus ihrem fleischlichen Sinn stammten und insofern von allgemein menschlicher Art waren, so erkennt man die universalgeschichtliche Notwendigkeit des Todes Christi: es ist nicht irgendeine Spezialität des Volkes Israel, sondern der der ganzen Menschheit eigentümliche natürliche Sinn gewesen, was den Herrn ans Kreuz gebracht hat (S. 575 f.). Allein es ist einleuchtend, daß weder die offenbarungsgeschichtliche noch auch die universalgeschichtliche Betrachtung des Konfliktes, in den Jesus mit den Pharisäern geraten ist, etwas daran ändern kann, daß der entscheidende Grund für die Entstehung des Konfliktes in der allgemeinen Regel zu sehen ist, nach welcher jede Reform des religiösen Lebens (wie des geistigen Lebens überhaupt) an dem bestehenden Zustand ein Hemmnis findet. Aber wie diese Regel schon um ihrer abstrakten Allgemeinheit willen nicht geeignet ist, den speziellen Fall des

Todes Christi nach den ihm spezifisch eigentümlichen Bedingungen verständlich zu machen, so ist andererseits in dieser Regel noch viel weniger eine Aussage über den Grad und die Art des Konfliktes enthalten. Es bleibt vielmehr doch immer auch die Möglichkeit, daß dieser Konflikt mit dem Siege des Propheten endet und daß ohne den Tod des Propheten die neue Religionsform aus der alten sich loslöst. Infolgedessen kann aber auch von einer geschichtlichen Notwendigkeit des Todes Christi überhaupt nicht die Rede sein. Die geschichtliche Betrachtung ergibt vielmehr nur, daß zwar der Gegensatz Jesu zu den Pharisäern einer allgemeinen Erscheinung auf dem Gebiet der Religionsgeschichte entspricht, daß dagegen die besondere Form, in der dieser Gegensatz sich zuspitzt, unter kein allgemeines Gesetz des geschichtlichen Lebens sich befassen läßt.

Je weniger nun aber die rein geschichtliche Betrachtung das gestellte Problem zu lösen vermag, um so mehr wird man dann auf die dogmatische Begründung der Notwendigkeit des Todes Christi gespannt sein. Und das ist nun die zweite Gedankenreihe, durch welche Kaftan seiner Aufgabe sich zu entledigen sucht. Bei dieser zweiten Gedankenreihe aber handelt es sich um den Nachweis, daß der Tod Christi auch für Gott notwendig und unerläßlich war. Und zwar soll das nun wiederum in zwiefacher Weise der Fall sein. Auf der einen Seite nämlich soll der Tod Christi für Gott notwendig sein, weil „der heilige Gott sich nicht anders als mit diesem Ausweg unter den Sündern offenbaren konnte", und auf der anderen Seite soll die Notwendigkeit des Todes Christi darin ihren Grund haben, daß „die Sünder nicht anders als durch eine solche Offenbarung überwunden und zum Glauben geführt werden konnten" (S. 579 f.). Dabei besteht aber zwischen diesen beiden Gedanken insofern ein enger Zusammenhang, als der erste Gedanke, soweit er nicht zu dem geschichtlichen Beweis für die Notwendigkeit des Todes Christi zurückkehrt, auf den zweiten Gedanken sich stützt.

Die Bedeutung, welche der Tod Christi nach der Auffassung Kaftans hat, besteht nämlich darin, daß wir in ihm die „Offen-

barung der verzeihenden Vaterliebe Gottes“ haben (S. 523). Wie Jesus schon während seines Erdenlebens die Vergebung der Sünden erteilt hat, so hat in seinem Tode die Offenbarung des „zur Vergebung bereiten Heilswillens“ Gottes ihre Vollendung erreicht (S. 523 f.). Und zwar ist diese „väterliche Verzeihung Gottes“ nicht im Sinne der „Gleichgültigkeit gegen die Uebertretung“ oder als „Nachsicht, welche die Sünde gehen läßt“, gemeint. Das Eigentümliche der Vergebung besteht vielmehr immer darin, daß sie den strafenden Ernst des Richters mit der Liebe, die das sittliche Wohl des Anderen sucht, vereinigt. Insofern „ist echte Verzeihung eine hohe, wenn nicht die höchste Offenbarung sittlicher Würde“ (S. 524). Und die Vereinigung dieser beiden Momente, des heiligen Ernstes und der barmherzigen Liebe, macht nun nicht bloß den „hervorstechendsten Zug im Leben und Wirken Jesu“ aus, sondern wird im Tode Jesu zum vollendeten Ausdruck gebracht, sofern im Tode Jesu einerseits die Liebe Gottes und andererseits der richtende Ernst der göttlichen Heiligkeit sich offenbart (S. 524 f.).

In diesem Zusammenhange wird also, wie es scheint, der ethische Begriff der Schuld, dessen Bedeutung Kaftan bei der Erörterung über den Sündenbegriff ignoriert hatte, zur Voraussetzung für die Interpretation des Todes Christi gemacht. Und in der Tat redet Kaftan auch in der Ueberschrift des Paragraphen, der die angegebenen Gedanken über den Tod Christi enthält, davon, „daß mit Christi Tod die Schuld getilgt ist“ (S. 522). Aber man darf doch auf der anderen Seite nicht übersehen, daß auch hier die unter der Voraussetzung des kirchlichen Dogmas einleuchtenden Wendungen eine ganz andere Bedeutung gewinnen, soweit sie nicht lediglich aus Rücksicht auf die traditionelle Christologie als dekoratives Beiwerk beibehalten werden.

Insbesondere gilt das von dem wichtigen Satz, in den die Ausführungen Kaftans ausmünden: daß der Tod Christi als Offenbarung der Liebe und Heiligkeit Gottes zu gelten habe. Denn so verständlich dieser Satz auch auf dem Boden der kirchlichen Lehre ist, ebenso unverständlich bleibt er im Zusammenhang

der Kaftanschen Argumentation. Was nämlich zunächst die Offenbarung der göttlichen Liebe betrifft, so hat es doch nur die Bedeutung eines Zirkelschlusses, wenn Kaftan den „Tatbeweis" der Liebe Gottes darin findet, daß Gott seinen Sohn dahingegeben habe in den Tod, um die Menschen aus dem Verderben zu erretten (S. 525). Denn das ist ja gerade die Frage, um die es sich handelt: inwiefern Gott durch den Tod seines Sohnes die Menschen aus dem Verderben erretten kann. Und wenn Kaftan auf diese Frage damit antwortet, daß er auf die Offenbarung der Liebe Gottes im Tode Christi verweist, so kann diese Offenbarung der Liebe Gottes unmöglich wieder darin gesehen werden, daß die Menschen durch den Tod Christi aus dem Verderben errettet werden. Mit anderen Worten: die Behauptung Kaftans, daß der Tod Christi ein Beweis der göttlichen Liebe sei, ist eine unbewiesene Behauptung. Der Tod Christi kann im Zusammenhang der Kaftanschen Gedanken nur als eine durch die geschichtlichen Umstände bedingte Katastrophe verständlich gemacht werden, aber niemals als eine Tat der göttlichen Liebe. Und das Gleiche gilt dann auch von der Offenbarung der göttlichen Heiligkeit im Tode Christi. Denn wenn Jesus, wie Kaftan meint, gestorben ist, „weil er als der Heilige Gottes mit den Sündern in einen unversöhnlichen Konflikt geriet" (S. 525), so führt diese Bemerkung in keiner Weise über das hinaus, was Kaftan von der „geschichtlichen Notwendigkeit" des Todes Christi zu sagen wußte. Der Tod Christi stellt sich vielmehr unter diesen Umständen nur als die geschichtlich bedingte Folgeerscheinung des Gegensatzes dar, in dem Jesus zu seinen Volksgenossen sich befand. Man muß infolgedessen, wenn man überhaupt den Tod Jesu mit der Heiligkeit Gottes in Verbindung bringen will, auf das voraufgegangene Leben Jesu reflektieren. Aber indem der Tod Christi als die geschichtlich bedingte Konsequenz der in seinem Leben gegebenen Offenbarung der göttlichen Heiligkeit verstanden wird, wird noch nicht das Recht erworben, den Tod Christi als die „Vollendung" dieser Offenbarung der göttlichen Heiligkeit anzusehen. Der Tod Jesu führt zwar das Ende seiner Sendung herbei; aber es ist

nicht einzusehen, inwiefern er „den Zweck seiner Sendung allererst zum unzweideutigen und nicht mehr mißverständlichen Ausdruck“ gebracht haben soll (S. 524).

Dieser Unklarheit der Gedanken, durch welche Kaftan den Tod Jesu als eine Tat der göttlichen Liebe und der göttlichen Heiligkeit verständlich zu machen sucht, entspricht es dann aber, daß Kaftan auch die Bedeutung der göttlichen Vergebung nicht zur Geltung zu bringen vermag. Denn obgleich Kaftan die kirchliche Formel sich zu eigen macht, „daß mit Christi Tod die Schuld getilgt“ sei (S. 522), so handelt es sich für ihn in Wirklichkeit doch nur um die Offenbarung des zur Vergebung bereiten Heilswillens Gottes (S. 523 f.). Der Tod Jesu ist nicht die Tat Gottes, durch welche wirklich die zerstörte Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen wiederhergestellt wird, sondern nur „die höchste Offenbarung sittlicher Würde“ (S. 524). Die Vergebung hat infolgedessen nicht die Bedeutung, daß durch sie der Tatbestand zwischen Gott und den Menschen geändert wird, sondern belehrt uns nur darüber, daß wir in Gott den richtenden Ernst und die rettende Liebe nicht voneinander trennen dürfen. Mit anderen Worten: der Tod Jesu ist nur ein Symbol für die Idee der göttlichen Vergebung und infolgedessen hängt die Wirkung des Todes Jesu davon ab, ob wir uns diese Idee zu eigen machen oder nicht. Aber es kann nicht davon die Rede sein, daß wir es im Tode Christi mit einer Tat Gottes zu tun hätten, durch welche die Folgen, die aus unserer Sünde für unser Verhältnis zu Gott sich ergeben, beseitigt würden.

Je mehr aber demgemäß die Dogmatik Kaftans sich als unfähig erweist, dem Tode Jesu eine objektive Bedeutung beizulegen, um so begreiflicher ist es, daß Kaftan großes Gewicht auf die subjektive Wirkung legt, welche der Tod Jesu und die Predigt vom Kreuz auf die Herzen der Menschen ausübt. Es wird mit besonderem Nachdruck betont, daß nur dieser „Tatpredigt“ die innerlich überführende Kraft einwohne (S. 518). „Es kommt für den Menschen darauf an, daß er am Kreuz Christi die Entdeckung macht, wer und was Gott eigentlich sei“ (S. 517). In den

„akuten Erlebnissen", welche wir unter dem Eindruck der Kreuzespredigt haben, ist „das religiöse Grunderlebnis" gegeben (S. 518). Niemand versteht die väterliche Verzeihung Gottes, der sie nicht am Tode Jesu verstehen lernt (S. 525). Und infolgedessen kann von der Notwendigkeit des Todes Jesu insofern die Rede sein, als der Tod Jesu „in der Hand Gottes als das entsprechende Mittel sich herausstellt, um die Sünder innerlich zu überführen, zu gewinnen und zu beseligen" (S. 579).

Indessen dieser Hinweis auf die Wirkung, welche die Predigt vom Kreuz tatsächlich zu allen Zeiten auf die Herzen der Menschen ausgeübt hat, ist nun doch nicht imstande, den Mangel der objektiven Begründung der Heilsnotwendigkeit des Todes Jesu zu ersetzen. Man wird vielmehr von dem Dogmatiker verlangen, daß er nicht bloß den empirischen Tatbestand konstatiert, sondern ihn auch begreiflich zu machen weiß. Denn wenn auch niemand bestreiten kann, daß in der Geschichte des Christentums in der Tat die nachhaltigsten Wirkungen von dem Tode Christi ausgegangen sind, so bleibt es doch zu untersuchen, aus welchen Gründen das der Fall ist. Die empirische Tatsache gibt selbst noch nicht die Entscheidung, ob diese Wirkung des Todes Jesu in erster Linie auf dem Gebiet des Aesthetischen oder aber auf dem Gebiet des Ethischen oder aber endlich auf dem Gebiet des Religiösen ihre Wurzeln habe. Und deshalb kann auch der Hinweis auf die tatsächliche Wirkung der Kreuzespredigt nicht ohne weiteres als eine Beantwortung der Frage nach der Heilsnotwendigkeit des Todes Jesu gelten; dieser Hinweis auf die tatsächliche Wirkung der Kreuzespredigt macht es vielmehr doppelt notwendig, die Art und Beschaffenheit der Beweggründe, welche durch diese Predigt geweckt werden, genau zu bestimmen.

Nun hat allerdings Kaftan, wenn er von der Wirkung der Kreuzespredigt redet, dabei offenbar die ethische Wirkung dieser Predigt im Auge. Das Kreuz ist für ihn insofern die vollendete Offenbarung des göttlichen Lebens, als es auf der einen Seite den reinen Gegensatz anzeigt, in dem Gott zur Welt der Sünde und des Fleisches steht, und als es auf der anderen Seite die

höchste sittliche Energie zeigt, die um der Liebe willen im Gehorsam gegen den Vater das größte Opfer bringt (S. 517). Oder, wenn man denselben Gedanken nicht in der Anlehnung an die kirchliche Ausdrucksweise, sondern in der für die Auffassung Kaftans charakteristischen Terminologie zum Ausdruck bringt: die Bedeutung des Kreuzes besteht darin, daß wir gegenüber dem Kreuz „den völligen Unwert alles natürlichen Wollens und Lebens in äußerster Scham inne werden" (S. 525). Indem uns das Kreuz einerseits die vollkommene Berufstreue Jesu und andererseits die Selbstsucht seiner Feinde zeigt, wird uns das sittliche Ideal gezeigt, dessen Anwendung auf uns selbst zu unserer Verurteilung führt. Aber indem der Tod Jesu in diesem Sinne als „Gericht über die Sünde" verstanden wird, wird es ganz deutlich, daß letzten Endes auch die Beurteilung des Todes Jesu ebenso wie die Beurteilung des irdischen Lebens Jesu nicht über den Rahmen des ethischen Idealismus hinauszuführen vermag. Es ist — nach der Terminologie der Reformatoren — immer nur der Standpunkt des Gesetzes, den das theologische Denken Kaftans zu erreichen vermag. Aber so sehr es auch ein Vorzug sein mag, daß der Tod Christi das sittliche Ideal in seiner höchsten Vollendung und damit zugleich unseren Abstand von dem Ideal in seiner ganzen Tiefe mit anschaulicher Deutlichkeit erkennen läßt, so wird doch damit einerseits kein prinzipieller Unterschied zwischen dem Tode und dem irdischen Leben Jesu begründet, während andererseits die superlative Darstellung des Gegensatzes zwischen ihm und uns erst recht nicht die Kraft zur Ueberwindung dieses Gegensatzes gibt. Es ist deshalb auch durchaus konsequent, wenn Kaftan das, was er die durch den Tod und die Auferstehung Christi bewirkte Wiedergeburt nennt, lediglich in solchen Wendungen zu beschreiben vermag, wie sie auf dem Gebiet der moralischen Erziehung Geltung haben. Es ist, „wie wenn ein sich entwickelnder Mensch durch den Einfluß eines großen und guten Menschen in neue Bahnen persönlichen Lebens gelenkt wird" (S. 517). Indem uns ein höchstes Gut gezeigt wird, werden wir auf einen neuen Boden gestellt, so daß unser Leben durch die

neuen Impulse eine andere Richtung empfängt (S. 516). Aber damit wird freilich zugleich aufs deutlichste ausgesprochen, daß die Person Jesu nur als der Rahmen des sittlichen Ideals in Betracht kommt, so daß von der Heilsbedeutung seiner Person nur dann die Rede sein könnte, wenn es ihm gelänge, als moralisches Vorbild die fleischliche Art unseres natürlichen Lebens zu überwinden.

Dazu kommt aber schließlich, daß die Erörterung über die Heilsnotwendigkeit des Todes Jesu nicht bloß den religiösen Gehalt der christlichen Predigt verschüttet, sondern auch im Zusammenhang der Argumentation Kaftans sich als inkonsequent und unhaltbar erweist. Denn es bleibt doch ein Rätsel, wie es möglich sein soll, daß der Tod Jesu das zuwege bringt, was durch das irdische Leben Jesu nicht erreicht werden konnte, obgleich doch grundsätzlich die Wirkung seines Todes nicht anders sein soll als die Wirkung seines irdischen Lebens. Der Tod Jesu soll notwendig geworden sein, weil das Gericht über die Sünde, wie Jesus während seines Lebens es geübt hat, den Todeshaß der Sünder geweckt hat, aber trotzdem soll das Gericht über die Sünde, wie Jesus in seinem Tode es übt, die gerade entgegengesetzte Wirkung haben. Statt dessen sollte man vielmehr erwarten, daß auch der Tod Jesu, sofern er Gericht über die Sünde ist, den Haß und die Feindschaft der Sünder weckt. Aber sobald man diese durch die Voraussetzungen Kaftans gegebene Konsequenz zieht, wird es deutlich, daß der Tod Jesu mit Hilfe der rein ethischen Betrachtung nicht verständlich gemacht werden kann und daß umgekehrt die rein ethische Betrachtung auch durch den Hinweis auf den Tod Jesu nicht die Bedeutung erlangt, die Entstehung des Heilsglaubens zu begründen. Der Widerspruch, in den die Erörterungen Kaftans ausmünden, sofern der Tod Jesu einerseits seinem irdischen Leben gleichartig sein und andererseits doch die entgegengesetzte Wirkung haben soll, ist vielmehr ein Beweis dafür, daß die Tatsache des Todes Christi im Zusammenhang des Kaftanschen Systems ein Fremdkörper ist, dessen Berücksichtigung zwar durch das traditionelle Christentum geboten war, dessen Ver-

ständnis aber weit jenseits des Horizontes liegt, innerhalb dessen die Theologie Kaftans sich bewegt.

b. Nach diesen Ergebnissen wird man dann weiterhin allerdings nicht im Zweifel sein können, wie sich die soteriologischen Partien der Kaftanschen Dogmatik gestalten. Es versteht sich vielmehr von selbst, daß die heilsgeschichtliche Bedeutung der Gemeinde ebenso wie die heilsgeschichtliche Bedeutung der Person Jesu Christi ein Problem ist, welches im Zusammenhang des Kaftanschen Denkens überhaupt nicht entspringen würde, wenn es nicht durch die kirchliche Ueberlieferung dargeboten würde. Infolgedessen sind denn auch die Ausführungen, welche Kaftan der Soteriologie widmet, außerordentlich knapp, zumal auch hier wieder die historischen Abschnitte den größten Raum einnehmen.

Die entscheidende und grundsätzliche Differenz, welche auch hier zwischen der Kaftanschen Dogmatik und dem geschichtlichen Christentum besteht, läßt sich aber am leichtesten verdeutlichen, wenn man auf die Beurteilung sieht, welche Kaftan den Gnadenmitteln widmet. Die Frage nämlich, auf welche nach Kaftan die Lehre von den Gnadenmitteln und deshalb auch die Soteriologie antwortet, hat es nicht mit einem religiösen Interesse zu tun. Es handelt sich vielmehr für Kaftan lediglich um das Problem, wie für diejenigen Menschen, welche nicht Jesu Zeitgenossen sind, diese Zeitgenossenschaft sich ersetzt (S. 604). Und indem nun dieses Problem durch den Hinweis auf die Gnadenmittel gelöst wird, besteht die Bedeutung der Gnadenmittel darin, „daß sie die fortwirkende geschichtliche Gottesoffenbarung sind“ (S. 608), d. h. daß sie auf dem Wege der geschichtlichen Ueberlieferung den späteren Geschlechtern diejenigen Ideen vermitteln, in denen der geistige Inhalt der christlichen Religion besteht (S. 609). Allerdings werden dann auch hier die kirchlichen Wendungen reproduziert. So z. B. wird ausdrücklich von der Taufe gesagt, daß sie dem Einzelnen die Zugehörigkeit zu Christus „verbürge“ (S. 514, 619 ff.), und von den Sakramenten im allgemeinen wird mit Beifall die Meinung der Konkordienformel angeführt, daß sie die Bedeutung haben, „das Heil für den Einzelnen zu individuali-

sieren" (S. 514). Aber es wäre sehr verfehlt, wenn man daraus den Schluß ziehen wollte, als ob nun die Gedanken Kaftans irgend etwas mit der lutherischen Auffassung der Gnadenmittel gemeinsam hätten. Denn wenn man die Frage aufwirft, inwiefern denn die Taufe die Zugehörigkeit zu Christus „verbürgen" kann, so erhält man die Antwort, daß das die Taufe begleitende Wort zur „inneren Berührung mit den darin wirksam gewordenen, das Leben umgestaltenden ewigen Gottesgedanken" führt (S. 515). Mit anderen Worten: die Bedeutung der Gnadenmittel besteht für Kaftan darin, daß sie die geschichtliche Kunde von den Ideen, welche den geistigen Gehalt der christlichen Religion ausmachen, für die Nachwelt erhalten, und das Wort ist deshalb „das vornehmste unter den Gnadenmitteln", weil es als die geschichtliche „Urkunde der göttlichen Heilsoffenbarung" den Inhalt der „Offenbarung" in zuverlässiger Weise den späteren Geschlechtern überliefert (S. 608).

Nach den Aussagen Kaftans über den erhöhten Christus wird man allerdings diese Beurteilung der Gnadenmittel nur als folgerichtig und selbstverständlich bezeichnen können. Aber auf der anderen Seite wird man sich auch dem Eindruck nicht verschließen können, daß diese Beurteilung der Gnadenmittel nicht die Ueberlegenheit der Theologie Kaftans gegenüber der kirchlichen Lehre beweist, sondern im Gegenteil das mangelnde Verständnis Kaftans für die spezifisch religiösen Motive der christlichen Dogmatik in besonders deutlicher Weise illustriert. Denn es ist doch in der Tat ein sehr bedenklicher Satz, daß es sich in der Soteriologie lediglich um das Problem handle, wie für die spätgeborenen Geschlechter ein Ersatz für die Zeitgenossenschaft Jesu gewonnen werden könne. Als ob alle Zeitgenossen Jesu ohne weiteres seine Jünger gewesen wären! und als ob die geschichtliche Kunde von den Ideen Jesu ohne weiteres den Besitz des Heils zu vermitteln vermöchte! Oder wenn in der Tat die Bedeutung der Gnadenmittel sich darin erschöpft, daß sie die geschichtlichen Vehikel der Ideen Jesu sind, so müßte man den Begriff der Gnadenmittel auch überall da anwenden, wo irgendwelche Ideen geistig-sittlichen Gehaltes durch

die Ueberlieferung an uns herankommen. Wie denn in der Tat Kaftan der Meinung ist, daß die Notwendigkeit der Gnadenmittel aus den allgemeinen Gesetzen der geschichtlichen Entwickelung sich ableiten läßt. „Denn die Art der geschichtlichen Entwickelung bringt es mit sich, daß eine große geistige Bewegung, wie die Offenbarung es ist, im Wort ihre bleibende Gestalt für die kommenden Geschlechter gewinnt" (S. 611). Aber demgegenüber wird man freilich daran festhalten müssen, daß alle diejenigen Aussagen über die christliche Religion, bei denen es sich um „die allgemeinen Motive des geschichtlichen Lebens" handelt, das spezifisch theologische Interesse überhaupt nicht berühren: das, was die Geschichte des Christentums mit allen übrigen „großen geistigen Bewegungen" gemeinsam hat, mag immerhin das Interesse des Kulturhistorikers in Anspruch nehmen, — für den Theologen kann doch immer nur dasjenige in Betracht kommen und von Bedeutung sein, was dieser bestimmten Größe des geschichtlichen Lebens im Unterschied von allen übrigen „großen geistigen Bewegungen" spezifisch eigentümlich ist. Der Umstand, daß die geschichtliche Ueberlieferung mit den großen Männern der Vergangenheit uns verbindet und uns unter den Einfluß der von ihnen ausgehenden geistigen Wirkungen stellt, kann niemals für das Interesse der Frömmigkeit etwas bedeuten oder der Anlaß zu irgendwelchen religiösen Aussagen sein.

Aus der Identifizierung der Gnadenmittel mit der geschichtlichen Ueberlieferung ergibt sich dann allerdings für Kaftan die Folge, daß er ebenso wie die Reformatoren die Bedeutung des Wortes gegenüber den Sakramenten nachdrücklich betont. Aber wie diese Uebereinstimmung mit den Reformatoren zwar die Grenze gegenüber der katholischen Veräußerlichung des Sakramentsbegriffs zieht, so ist doch noch nicht ohne weiteres die Garantie gegeben, daß nun auch das entgegengesetzte Extrem des schwärmerischen Subjektivismus ferngehalten wird. Indem vielmehr das Wort lediglich um deswillen als Gnadenmittel gewertet wird, weil es der Träger der Ideen der göttlichen Offenbarung ist, wird die Gleichartigkeit des Wortes mit dem Sakrament, um deren willen

allein die Reformatoren auch das Wort als Gnadenmittel beurteilen, ignoriert. Denn das Wort ist für die Reformatoren allerdings niemals bloß die geschichtliche Kunde von bestimmten Tatsachen und Ideen der Vergangenheit, sondern gewinnt die Bedeutung eines Gnadenmittels immer nur insofern, als es zur persönlichen Anrede wird und damit dem Einzelnen den Tatbeweis gibt für die durch Christus bewirkte Wiederherstellung der Gemeinschaft Gottes mit den Menschen. Das Interesse, welches die kirchliche Lehre an der Soteriologie hat, ist deshalb gerade auf die Frage gerichtet, wie die gegenwärtige Gemeinde über die bloß geschichtliche Kunde von Christus hinauskommt und ein persönliches Verhältnis zu Christus und damit zu Gott gewinnen kann. Dazu kann es aber nur dann kommen, wenn die Gnadenmittel nicht bloß die Kenntnis des durch Christus proklamierten sittlichen Ideals vermitteln, sondern das ihm spezifisch eigentümliche Tun fortsetzen. Die Voraussetzung für das Verständnis der Gnadenmittel ist infolgedessen die, daß man den eigentümlichen Vorzug der Person Christi nicht bloß in den Ideen und Lebensregeln sieht, die in seiner Predigt enthalten sind und in denen er immer nur graduell von anderen Religionsstiftern sich unterscheidet, daß man vielmehr den eigentümlichen Vorzug der Person Christi in seinem Tun erkennt, durch welches er von allen anderen Propheten sich wesentlich unterscheidet, nämlich darin, daß er die Vollmacht zur Sündenvergebung besaß und ausgeübt hat. Sobald aber demgemäß auch die Eigenart der Gemeinde Jesu Christi darin gesehen wird, daß in ihr nicht bloß eine philosophische Schule oder ein Tugendverein gegeben ist, sondern Sündenvergebung erteilt und empfangen wird, gestaltet sich das Urteil über die Gemeinde durchaus in Analogie zu dem Urteil über die Person Christi, sofern der Glaube an die Sündenvergebung nicht möglich ist ohne den Glauben an die unmittelbare und persönliche Zusage des gegenwärtigen Gottes. Und deshalb haben die Gnadenmittel nach der kirchlichen Auffassung nicht die Bedeutung, daß sie den Zusammenhang zwischen der Gegenwart und irgendeiner Periode der Vergangenheit vermitteln, sondern sie sind und heißen um des-

willen Gnadenmittel, weil in ihnen die Gegenwart Gottes, wie wir ihn in der Person Jesu Christi erkennen, auch heute noch als wirksam sich erweist (vgl. meinen Aufsatz: Warum glauben wir an den heiligen Geist? Allgem. Evang.-Luth. Kirchenzeitung 1905, Nr. 23).

In demselben Maße aber, als das spezifisch religiöse Motiv der kirchlichen Soteriologie bei Kaftan nicht zur Geltung kommt, ist es dann schließlich auch begreiflich, daß die kirchliche Lehre vom heiligen Geist in der Dogmatik Kaftans einfach ausfällt. Der heilige Geist ist für Kaftan nichts anderes als die in der Welt und der Geschichte fortwirkende Gottesoffenbarung (S. 598). Trotzdem kennt aber doch auch die Dogmatik Kaftans eine Lehre von der Trinität. Ja, es ist Kaftan sogar nicht genug, wenn man bloß von einer „trinitarischen Offenbarungsökonomie Gottes" redet (S. 228). Wie er vielmehr ausdrücklich zu der „Homousie des Sohnes mit dem Vater" sich bekennt (S. 229), so redet er auch von der „Gottheit des Geistes" in dem Sinne, daß damit ein „Dritter in Gott" gesetzt werde (S. 227), wie denn auch in der Begleitschrift „Zur Dogmatik" es als ein berechtigtes Interesse der antiken Trinitätslehre anerkannt wird, daß sie als „eine umfassende Formel des Weltverständnisses" verstanden sein will (S. 222), und wie denn dort auch eine Neugestaltung der Lehre mit Hilfe der modernen Geschichtsphilosophie empfohlen wird (S. 234 ff.). Aber auf der anderen Seite freilich wird es dann auch als unberechtigte Spekulation abgewiesen, wenn der heilige Geist „die dritte Person der Gottheit genannt wird" (D. S. 226), und mit deutlichen Worten ausgesprochen, daß es sich bei den Aussagen über den heiligen Geist nur um „das geschichtliche Ergebnis der Offenbarung" (S. 229) oder auch um den „Geistesbesitz der Christen" (S. 227) handele. Indessen dies Hin und Her zwischen kirchlichen Formeln und rationalen Gedanken wird nun am Schluß der dogmatischen Darlegungen Kaftans nicht mehr auf ernsthafte Berücksichtigung Anspruch erheben können. Der Umstand freilich, daß Kaftan die Trinitätslehre im Anschluß an die kirchliche Ueberlieferung an den Anfang des dogmatischen Systems stellt, ist

in hohem Maße geeignet, den Eindruck von der konservativen Haltung der Kaftanschen Dogmatik zu verstärken, sofern am Eingang des Systems noch nicht die rationalen Tendenzen, die zur Umwertung der kirchlichen Formeln führen, klar vor Augen liegen und infolgedessen die Vorstellung erweckt wird, als ob die kirchlichen Formeln in ihrem ursprünglichen und genuinen Sinne gemeint seien. Und es ist deshalb auch begreiflich, daß Kaftan in seiner Begleitschrift „Zur Dogmatik" großes Gewicht darauf legt, daß die Trinitätslehre an den Anfang des dogmatischen Systems gestellt werde (Z. D. S. 211 ff.), obgleich er sonst grundsätzlich das systematische Interesse in der Dogmatik verwirft. Aber wenn man nun das Ganze seiner dogmatischen Ausführungen übersieht und damit das Verständnis für die konkrete Bedeutung der sogenannten Trinitätslehre Kaftans gewinnt, wird man ohne weiteres auf jedes Wort der Kritik verzichten. Denn so oft auch im Lauf der Kirchengeschichte die Trinitätslehre Anlaß zu öden und unfruchtbaren Spekulationen gegeben hat, so hat man doch bei diesen Erörterungen immer den Eindruck, daß das Interesse an diesem Dogma aus einer inneren Nötigung des geistigen Lebens geboren wird; in den Ausführungen Kaftans dagegen tritt es aufs deutlichste zutage, daß lediglich die Rücksicht auf die traditionellen Formeln der Kirchenlehre zur Beibehaltung der trinitarischen Aussagen führt. Kaftan selbst hat allerdings gelegentlich die „Anerkennung der überlieferten Lehre" beinahe für etwas moralisch Verwerfliches erklärt (D. S. 428); aber man wird trotzdem auch die pietätvolle Anerkennung des unverstandenen Dogmas doch immer noch für wertvoller halten müssen, als die Reproduktion der kirchlichen Formeln im Zusammenhang eines Systems, dessen rein rationale Tendenzen dem trinitarischen Glauben des geschichtlichen Christentums grundsätzlich und diametral entgegengesetzt sind.

Und so treten denn in der Soteriologie Kaftans eben dieselben Eigentümlichkeiten zutage, die auch in allen übrigen Kapiteln seiner Dogmatik sich bemerkbar machen. Es ist letzten Endes ein System rationaler Gedanken, was unter dem Namen der christlichen Dogmatik dargeboten wird. Das Verständnis für die

spezifisch religiösen Motive des christlichen Glaubens tritt in den Hintergrund, während andererseits das ethische Verständnis über den Rahmen der rein humanen Ethik nicht hinausgeht. Vom theologischen Standpunkte aus stellt infolgedessen diese Dogmatik sich als ein Dokument des mangelnden Verständnisses für das geschichtliche Christentum dar, wie es für die sogenannte moderne Frömmigkeit charakteristisch ist. Aber dieser Mangel wird dann auch nicht durch den Wert ihrer wissenschaftlichen Qualitäten aufgewogen. Für die sogenannte moderne Theologie wird ja allerdings das Bewußtsein ihrer Wissenschaftlichkeit gern als ein Ersatz für den Mangel dessen, was sie dem religiösen Bewußtsein zu bieten vermag, in Anspruch genommen. Aber man wird trotzdem sich dem Eindruck nicht verschließen können, daß die Unklarheit der wissenschaftlichen Prinzipienlehre, das mangelnde Verständnis für die Eigenart des persönlichen Lebens und die zahlreichen Zirkelschlüsse in der Argumentation keine hohe Meinung von der wissenschaftlichen Bedeutung dieser Theologie zu erwecken imstande sind. Dazu kommt außerdem die Monotonie, mit der die Schlagwörter der von Ritschl im Interesse seiner eigenen Dogmatik geübten Geschichtsbetrachtung immer wieder zum Schema der Kritik gemacht werden: man kann in der Tat von der Einseitigkeit der modernen theologischen Geschichtsschreibung sich nicht besser überzeugen, als wenn man die historischen Partien der Kaftanschen Dogmatik mit ihrer breiten Reproduktion der Ritschlschen Gedanken liest. Aber stärker noch als durch den Kontrast, der zwischen den Ansprüchen und dem theologischen und wissenschaftlichen Wert dieser Dogmatik besteht, wird schließlich das Urteil beeinflußt werden durch die künstlichen Experimente, mit deren Hilfe diese auf die modernen Fortschritte so stolze Theologie bei den Formeln der kirchlichen Lehre ihre Zuflucht sucht. Diese konservative Haltung gegenüber den kirchlichen Formeln mag immerhin psychologisch sich daraus erklären, daß die älteren Schüler Ritschls über die Konsequenzen der theologischen Grundgedanken Ritschls sich nicht klar geworden sind, und es mag auch aus diesem unbestimmten Schwanken zwischen Kritik und Traditionalismus sich erklären, daß das Urteil über

den Wert dieser Theologie vielfach so unsicher ist; aber trotzdem wird man doch nicht bezweifeln können, daß eine Theologie, deren vornehmste Eigentümlichkeit in der Verschleierung der Gegensätze besteht, in sich selber ihr Urteil trägt. Und deshalb wird auch die Dogmatik Kaftans für die Geschichte der Dogmatik nur die Bedeutung haben, daß sie in besonders signifikanter Weise die Unfruchtbarkeit und Halbheit der von Ritschl inaugurierten Theologie zum Ausdruck bringt.

Druck von Ackermann & Glaser in Leipzig.

DATE DUE

GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

Coll.

Stange, Carl
Der dogmatische Ertrag

BT
28
S7

LC Coll.

Von demselben Verfasser sind im gleichen Verlage erschienen:

Einleitung in die Ethik.

I. System und Kritik der ethischen Systeme.

VIII und 194 S. gr. 8°. Mk. 3.—.

II. Grundlinien der Ethik.

VI und 295 S. gr. 8°. Mk. 5.—.

(Zwei Teile in einem Bande, brosch. Mk. 8.—, geb. Mk. 9.—).

Der Gedankengang der „Kritik der reinen Vernunft".

2. erweiterte Auflage.

Preis Mk. —.75.

Das Problem Tolstojs.

Preis Mk. —.75.

Die Heilsbedeutung des Gesetzes.

Preis Mk. —.75.

Was ist schriftgemäß?

Vortrag

gehalten auf der 9. Goslaer Dozentenkonferenz am 9. September 1904.

Preis Mk. —.60.

Druck von Ackermann & Glaser in Leipzig.